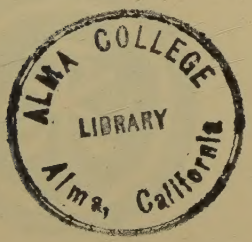
# ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

## VOLUMEN XIII

ANNO 1947



VOLUMEN XIII MCMXLVII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

# MISCELLANEA GUILLAUME DE JERPHANION

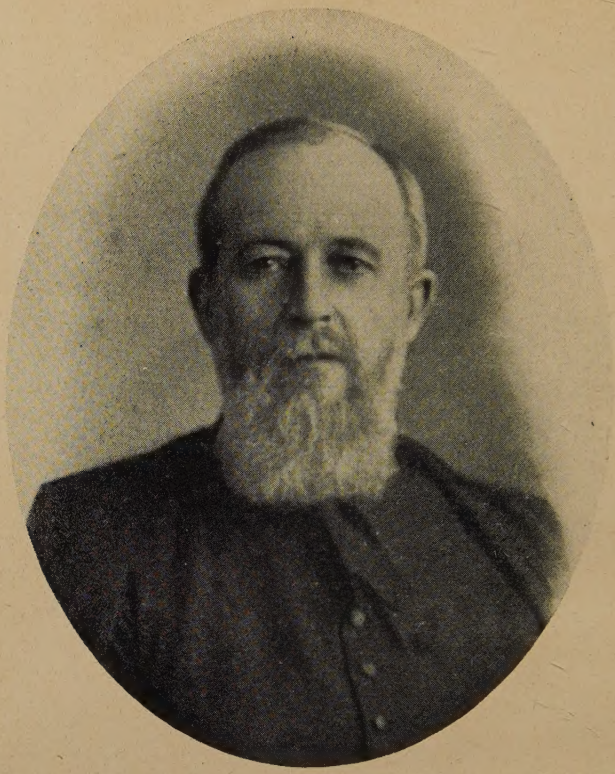
I

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1947

31613

v.13
1947



R. P. GUILLAUME DE JERPHANION S. I.

Membre libre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1947).

Membre ordinaire de la Pontificia Accademia Romana di Archeologia (1932).

Membre honoraire de l'Institut Archéologique Russe de Constantinople (1913).

Membre honoraire de la Société des Etudes Byzantines d'Athènes (1924).

Membre honoraire de l'Institutum Kondakovianum de Prague (1935).

Membre honoraire de la Société Archéologique d'Athènes (1938).

ORIENTALIS ARCHAEOLOGIAE

SAGACISSIMO INVESTIGATORI

BYZANTINAE HISTORIAE

IMPIGRO ET VERSATO CVLTORI

MAGISTRO ERVDITO AC BENEVOLO

# GVLIELMO DE JERPHANION S. J.

SEPTVAGESIMVM ANNVM AGENTI

PONTIFICII INSTITVTI ORIENTALIS

COLLEGAE ALVMNI AMICI

VBIQVE TERRARVM GRATVLANTES

FAVSTA QVAEQVE ADPRECANTVR

# Bibliographie du P. G. de Jerphanion

## Publications indépendantes.

*Asie Mineure. Carte du bassin moyen du Yéchil Irmaq.* Echelle : 1:200.000. Paris, Barrère, 1913. Quatre feuilles de 76 × 56 centimètres.

*Une nouvelle province de l'art byzantin : Les Eglises rupestres de Cappadoce.* Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, Geuthner, 1925-1936. Deux volumes de texte, in-4° carré, en 4 parties, illustrés. Trois albums de 208 planches in-folio, en phototypie, héliogravure, photolithographie et en couleurs.

Texte. Tome I. Première partie. 1925. LXIV-296 pages, 50 figures.
Tome I. Deuxième partie. 1932. VIII-320 pages, 67 figures.
Tome II. Première partie. 1936. VIII-388 pages, 57 figures.
Tome II. Deuxième partie. 1942. VIII-150 pages, 6 figures.

Planches. Premier Album. 1925. Planches 1 à 69.
Deuxième Album. 1928. Planches 70 à 144.
Troisième Album. 1934. Planches 145 à 208.

*Le Calice d'Antioche. Les théories du Dr Eisen et la date probable du Calice.* (*Orientalia Christiana,* t. VII). Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1926. Un volume in-8°, 175 pages, 50 figures, 24 planches.

*Mélanges d'archéologie anatolienne. Monuments préhelléniques, gréco-romains, byzantins et musulmans de Pont, de Cappadoce et de Galatie.* (*Mélanges de l' Université Saint-Joseph,* t. XIII). Beyrouth, 1928. Un volume grand in-8°, 332 pages, 60 figures, 120 planches.

*La voix des monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne.* Paris et Bruxelles, Van Oest, 1930. Un volume grand in-8°, 332 pages, 60 figures, 64 planches.

*La voix des monuments. Etudes d'archéologie. Nouvelle série.* Roma, Pont. Istituto Orientale, Paris, Les éditions d'Art et Histoire, 1938. Un volume grand in-8°, VIII-332 pages, 33 figures, 48 planches. Ouvrage couronné par l'Académie française.

*Studi e scoperte francesi sull'Archeologia e l'arte del tardo impero.* (*Quaderni dell'Impero.* Roma e le Provincie, IV). Roma, Istituto di Studi Romani, 1938. In-8°, 32 pages, 13 figures, 6 planches.

*Les miniatures du manuscrit syriaque n° 559 de la Bibliothèque Vaticane.* (*Codices e Vaticanis selecti quam símillime expressi* iussu PII PP. XII, consilio et opera curatorum Bibliothecae Apostolicae Vaticanae, vol. XXV.) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1940. Un volume grand in-folio, VIII-124 pages, 55 figures, 28 planches.

*Vieilles croix des Monts du Lyonnais. Les croix de Larajane et autres lieux voisins.* Lyon, Séminaire des Missions de Syrie, 1942. Un volume, in-4° carré, VIII-96 pages, 34 figures, 8 planches en phototypie.

*Le Missel de la Sainte-Chapelle à la Bibliothèque de la Ville de Lyon.* (*Documents paléographiques, typographiques, iconographiques,* publiés par la « Société des Amis de la Bibliothèque de Lyon », fasc. XIII). Lyon, 1944 [paru en 1945-47]. Un volume in-4° carré, 88 pages, XXXII planches en héliotypie et une en couleurs.

*Les Eglises orientales.* (*Le Témoignage chrétien,* série amplifiée). Xavier Mappus, Le Puy [1945]. Un volume in-12, 48 pages.

## Travaux extraits de recueils de mémoires et publiés aussi à part.

Mémoires faisant partie des *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth,* (grand in-8°) :

*Inscriptions d'Asie Mineure* (*Pont, Cappadoce, Cilicie*). 1908. 43 pages. (En collaboration avec le P. Jalabert).

*Taurus et Cappadoce,* 1911. 46 pages, 8 planches. En collaboration avec le P. Jalabert).

*Ibora-Gazioura? Etude de géographie pontique.* 1911. 22 pages.

*Notes de géographie pontique. Kainochorion. Pédachthoë.* 1912. 10 pages, 2 planches.

*Inscriptions byzantines de la région d'Urgub en Cappadoce.* 1913. 96 pages.

*Inscriptions de Cappadoce et du Pont.* 1914-1921. 24 pages.

*Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'Iconographie chrétienne.* 1922. 56 pages, 7 figures, 3 planches.

*Le Soultan Khan de Palas. Correction à M.U.S.J.,* t. XIII. 1931. 6 pages, 1 figure, 1 planche.

*Inscriptions grecques de la région d'Alishar (Asie Mineure).* 1935. 29 pages, figures.

Bulletins faisant partie de la série des Orientalia Christiana publiés par le Pontificio Istituto Orientale de Rome (in-8°) :

*Bulletin d'archéologie chrétienne et byzantine.* (*Or. Chr.,* t. XI, 3). 1928. 64 pages.

*Bulletin d'archéologie chrétienne, byzantine et slave.* (*Or. Chr.,* t. XX, 2). 1930. 57 pages.

*Bulletin d'archéologie chrétienne. III.* (*Or. Chr.,* t. XXVIII. 2). 1932. 107 pages.

*Bulletin d'archéologie chrétienne. IV.* (*Or. Chr.,* t. XXXIV, 2) 1935. 87 pages.

(Depuis, ces Bulletins ont été continués dans la revue Orientalia Christiana Periodica. — Voir ci-dessous).

*L'ambon de Salonique, l'arc de Galère et l'ambon de Thèbes* (*Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia,* Serie III, Vol. III, fasc. IV). Roma 1932. Grand in-4°, 26 pages, 23 figures.

*Les églises rupestres de Cappadoce et la place de leurs peintures dans le développement de l'iconographie chrétienne.* (Extrait du « *Bulletin de la Commission des Monuments historiques* », XXVIII, fasc. 82. 1934). Bucarest, 1936. Grand in-4°, 41 pages, 85 figures.

## Articles.

### 1902-1903

*L'algèbre de la logique.* (*Etudes,* t. 93, 1902, pp. 818-837 ; t. 94, 1903, pp. 383-401).

1907-1909

*Un pays de Troglodytes.* (*Etudes,* t. 113, 1907, pp. 705-714).

*Les églises souterraines de Gueurémé et Soghanle en Cappadoce.* (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus,* 1908, pp. 7-21).

*Deux chapelles souterraines en Cappadoce.* (*Revue archéologique,* 4e s., t. XII, 1908, pp. 1-32, 3 planches).

*Two New Hittite monuments of the Cappadocian Taurus.* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology,* t. XXX, 1908, pp. 42-44, 2 planches).

*La carte d'Asie Mineure au 1 : 400.000 de R. Kiepert.* (*La Géographie,* t. XIX, 1909, pp. 367-376).

*A propos de l'inondation de Tokat.* (*Cosmos,* févr. 1909, pp. 206-210, 231-235).

Recension de Ramsay and Bell. *The Thousand and one Churches.* (*Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth,* t. IV, 1909, pp. x-xvi).

1910-1911

*Bulletin d'histoire byzantine.* (*Etudes,* t. 125, 1910, pp. 541-551).

*Hittite monuments of Cappadocia.* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology,* t. XXXII, 1910, pp. 168-174, 6 planches).

*Notes de Géographie et d'Archéologie pontiques.* (*Byzantinische Zeitschrift,* t. XX, 1911, pp. 492-497).

*La Géographie humaine.* (*Cosmos,* mai 1911, pp. 521-573).

1912

*Les églises de Cappadoce.* (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus,* 1912, pp. 320-326).

*Rapport sur une Mission d'étude en Cappadoce.* (*Bulletin de la Société française des fouilles archéologiques,* t. II, 1912 pp. 44-46).

*La date des peintures de Toqale Kilissé en Cappadoce.* (*Revue archéologique,* 4e s., t. XX, 1912, pp. 236-254, 7 figures. — Communication présentée au XVIe Congrès des Orientalistes, Athènes, 1912).

1913

*Rapport sur une* (deuxième) *Mission d'étude en Cappadoce.* (*Bulletin de la Société française des fouilles archéologiques,* t. III, 1913, pp. 31-51, 3 planches).

*Le nimbe rectangulaire en Orient et en Occident.* (*Etudes,* t. 134, 1913, pp. 85-93).

*Lettres de Turquie. Constantinople sous la menace des Alliés.* (*Etudes,* t. 134, 1913, pp. 164-167).

*Lettres de Turquie. Les puissances et la Turquie.* (*Etudes,* t. 134, 1913, pp. 473-491).

*Chronique d'Orient,* dans la *Revue de l'Art Chrétien,* t. LXIII, 1913, pp. 194-200.

1914

*La région d'Urgub (Cappadoce).* (*La Géographie,* t. XXX, pp. 1-10).

*Une chapelle cappadocienne du X^e^ siècle.* (*Revue de l'Art Chrétien,* t. LXIV, 1914, pp. 153-157, une planche en couleurs).

*Deux ouvrages sur l'art du moyen âge en Orient.* (*Etudes,* t. 139, 1914, pp. 75-80).

1919

*Le développement iconographique de l'Art Chrétien.* (*Bessarione,* t. XXXV, 1919, pp. 42-66).

*Sur un passage singulier de l'* « *Historia Ecclesiastica* » *du Pseudo-Germain.* (*Bessarione,* t. XXXV, 1919, pp. 146-154).

*La Légion d'Orient.* (*Etudes,* t. 158, 1919, pp. 312-335).

1920-1921

*Une ancienne reine de l'Adriatique. Ravenne.* (*Etudes,* t. 163, 1920, pp. 439-458).

*Quels sont les douze apôtres dans l'iconographie chrétienne?* (*Recherches de science religieuse,* t. X, 1920, pp. 358-367).

*Choses d'Orient. Sur l'antique Byzance.* (*Etudes,* t. 166, 1921, pp. 351-364).

Recensions de Vincent et Abel, *Le sanctuaire de la Nativité ;* Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik ;* Grossi-Gondi, *Trattato di Epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale.* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. VII, 1914-1921, pp. 411-422).

## 1922-1923

*Les dernières découvertes dans la Rome souterraine.* (*Etudes,* t. 171, pp. 59-80).

*Une variante isolée d'un manuscrit confirmée par l'épigraphie.* (*Biblica,* t. III, 1922, pp. 444-445).

*Notes d'archéologie. Le chapiteau théodosien.* (*Bessarione,* t. XXXVIII, 1922, pp. 112-134).

*La représentation de la croix et du crucifix aux origines de l'art chrétien.* (*Etudes,* t. 174, 1923, pp 26-51).

Recensions de Bees, *Die Inschriftenaufzeichnung des Kodex Sinaiticus 503 (976) ;* Mâle, *L'art religieux du XIII^e^ siècle en France, L'art religieux de la fin du moyen âge en France,* 2^e^ ed. ; Millet, *L'ancien art serbe. Les églises.* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. VIII, 1922, pp. 452-461, 473-474).

## 1924

*Le cycle iconographique de Sant'Angelo in Formis.* (*Byzantion,* t. I, 1924, pp. 341-366).

*Un coffret italo-byzantin du XIII^e^ siècle.* (*Mélanges Schlumberger,* t. II, 1924, pp. 416-424, 3 planches).

*D'ou vient l'écart entre la Pâque des Orientaux et celle des Latins. Brève histoire du comput pascal.* (*Etudes,* t. 179, 1924, pp. 129-155).

Recension de Grégoire, *Recueil des Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure.* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. IX, 1924, pp. 447-452).

## 1925-1926

*Epiphanie et théophanie. Le baptême de Jésus dans la liturgie et dans l'art chrétien.* (*Etudes,* t. 182, 1925, pp. 5-26).

*L'Orient aux origines de la Renaissance italienne.* (*Etudes,* t. 184, 1925, pp. 184-196).

*Une nouvelle fondation romaine. L'Institut pontifical d'archéologie sacrée.* (*Etudes,* t. 185, 1926, pp. 218-223).

*A travers la Turquie nouvelle. Constantinople. Asie Mineure. Angora,* (*Etudes,* t. 186, 1926, pp. 427-449, 587-608).

Recensions des *Mélanges Schlumberger, Byzantion,* etc. (*Orientalia Christiana,* t. IV, 1925, pp. 252-269) ; Strzygowski, *The Origin of Christian Art* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. X, 1925, pp. 226-230) ; Jalabert et Mouterde, *Inscriptions grecques chrétiennes, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,* t. VII, col. 623-694 (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. XI, 1926, pp. 389-393).

## 1927-1928

*The Antioch Chalice : ist date and symbolism.* (*Thought,* t. 1, New York, 1927, pp. 621-636, 3 planches).

*Le congrès des Etudes byzantines à Belgrade* (11-16 avril 1927). (*Etudes,* t. 191, 1927, pp. 462-473).

*La Turquie sur la voie du progrès.* (*Etudes,* t. 193, 1927, pp. 76-93, 192-206).

*A propos du « Calice d'Antioche ». Art chrétien primitif ou art byzantin ?* (*Echos d'Orient,* t. XXVII, 1928, pp. 145-173. Communication présentée au Congrès byzantin de Belgrade).

## 1929-1930

*Au cœur de l'Asie Mineure. La Turquie d'hier et la Turquie d'aujourd'hui. Les églises rupestres de Cappadoce.* (*La Géographie,* t. LII, 1929, pp. 54-75. Conférence faite à la Société de Géographie).

*Icone du Musée Chrétien d'Athènes.* (*Byzantinische Zeitschrift,* t. XXX, Festgabe A. Heisenberg, 1929-1930, pp. 608-612, 2 planches).

*A quand le millénaire de Virgile ?* (*Etudes,* t. 202, 1930, pp. 591-594).

*« Lux ex Oriente ». Réflexions au sujet d'un livre et d'une date.* (*Etudes,* t. 203, 1930, pp. 5-22).

*La voix des monuments. Archéologie et histoire de l'art.* (*Etudes,* t. 204, 1930, pp. 641-664).

*Lettre à M. Frédéric Macler, au sujet d'un nouveau « calice d'Antioche ».* (*Revue des Etudes arméniennes,* t. X, 1930, pp. 133-138).

*La vraie teneur d'un texte de saint Athanase rétablie par l'épigraphie. L'« Epistula ad monachos ».* (*Recherches de science religieuse,* t. XX, 1930, pp. 529-544).

*Le « thorakion », caractéristique iconographique du XI^e siècle.* (*Mélanges Charles Diehl,* t. II, 1930, pp. 71-79).

*Le trésor de Putna et les peintures de Cappadoce.* (*L'art byzantin chez les Slaves.* Premier Recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij, 2^e partie, 1930, pp. 310-314, une planche).

## 1931

*La chronologie des peintures de Cappadoce.* (*Echos d'Orient,* t. XXX, 1931, pp. 5-27. Communication présentée au Congrès byzantin d'Athènes, 1930).

*Sous le ciel de Grèce. Autour du Congrès byzantin d'Athènes.* (*Etudes,* t. 206, 1931, pp. 320-329).

*La « Vie de Porphyre de Gaza » par Marc le diacre.* (*Orientalia Christiana,* t. XXII, 1931, pp. 170-179).

*Les inscriptions cappadociennes et le texte de la « Vita Simeonis auctore Antonio ».* (*Recherches de science religieuse,* t. XXI, 1931, pp. 340-360).

*Histoires de saint Basile dans les peintures cappadociennes et dans les peintures romaines du moyen âge.* (*Byzantion,* t. VI, 1931, pp. 535-558).

*Le « Calice d'Antioche » à l'exposition d'art byzantin.* (*Byzantion,* t. VI, 1931, pp. 613-621).

Recension de Jalabert et Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie.* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. XV, 1931, pp. 302-308).

## 1932

*Encore les inscriptions cappadociennes et le texte de la « Vita Simeonis auctore Antonio ».* (*Recherches de science religieuse,* t. XXII, 1932, pp. 71-72).

*Calcul de la férie pour une date donnée du calendrier julien.* (*Orientalia Christiana,* t. XXVI, 1932, pp. 145-153).

*Observations sur le calendrier de Salamine de Chypre à l'époque chrétienne.* (*L'Antiquité classique,* t. I, 1932, pp. 9-24).

## 1933-1934

*A travers les anciennes forteresses d'Asie Mineure.* (*La Géographie,* t. LX, 1933, pp. 285-305. 12 figures. Conférence faite à la Société de Géographie).

Recensions de Albert Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie ;* Rudolph Riefstahl, *Turkish Architecture in Southwestern Anatolia.* (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. XVII, 1933-1934, pp. 226-236).

## 1935

*L'attribut des diacres dans l'art chrétien du moyen âge en Orient.* (*Mélanges Lambros,* Athènes, 1935, pp. 403-416).

*Les inscriptions cappadociennes et l'histoire de l'Empire grec de Nicée.* (*Orientalia christiana periodica,* t. I, 1935, pp. 239-256).

*Sampsôn et Amisos. Une ville à déplacer de neuf cents kilomètres.* (Même revue, pp. 257-267).

*La date du couronnement de Romain II. Les inconvénients d'un alinéa mal placé.* (Même revue, pp. 490-495).

*La formule magique « Sator arepo » ou « Rotas opera ». Vieilles théories et faits nouveaux.* (*Recherches de science religieuse,* t. XXV, 1935, pp. 288-325).

*Encore la formule « Sator Arepo ».* (*Les Etudes classiques,* t. IV, 1935, pp. 438-440).

*Projet de publication d'un choix d'inscriptions grecques chrétiennes.* (*Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare,* t. IX, 1935, pp. 129-136. Communication présentée au Congrès byzantin de Sofia).

## 1936

*La date des plus récentes peintures de Toqale Kilissé en Cappadoce.* (*Orientalia christiana periodica,* t. II, 1936, pp. 191-222, 4 planches).

*Une nouvelle méthode en Géographie historique ? Dazmana-Dazimon ?* Même revue, pp. 260-272).

*Bulletin d'Archéologie chrétienne et byzantine. V.* (Même revue. pp. 453-483).

*Dazimon n'est pas Tukhal.* (Même revue, pp. 491-496).

*Contribution à l'histoire du « Sacramentaire Léonien ». Son influence sur un monument de Ravenne.* (*Recherches de science religieuse*, t. XXVI, 1936, pp. 364-366).

1937

*Sur une question de méthode. A propos de la date des peintures cappadociennes.* (*Orientalia christiana periodica*, t. III, 1937, pp. 141-160).

*Le cinquième Congrès international des Etudes byzantines.* (Même revue, pp. 279-288).

*Bulletin d'Archéologie chrétienne, byzantine et slave. VI.* (Même revue, pp. 600-654).

*La treizième métropole du patriarcat d'Antioche.* (Même revue, pp. 661-665).

*Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture cappadocienne.* (*Analecta Bollandiana*, t. LV, 1937, pp. 1-28. Communication présentée au Congrès byzantin de Rome).

*Osservazioni sull'origine del quadrato magico « Sator arepa ».* (*Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, serie III, t. XII, 1937, pp. 401-404).

*A propos des nouveaux exemplaires, trouvés à Pompéi, du carré magique « Sator ».* (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus*, 1937, pp. 84-93).

*Du nouveau sur la formule magique « Rotas opera » (et non « Sator arepo »).* (*Recherches de science religieuse*, t. XXVII, 1937, pp. 326-335).

1938

*Observations sur le « Menologium Graecorum » et ses multiples tirages.* (*Orientalia christiana periodica*, t. IV, 1938, pp. 195-271).

*Bulletin d'Archéologie chrétienne et byzantine. VII.* (Même revue, pp. 521-576).

*Le Congrès international d'Archéologie chrétienne.* (Même revue, pp. 597-602).

*L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien.* (*Nouvelle revue théologique*, t. LXV, 1938, pp. 257-283).

*L'origine copte du type de Saint-Michel debout sur le dragon. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus*, 1938, pp. 367-381, 3 figures).

1939

*Un nouveau manuscrit syriaque illustré de la Bibliothèque Vaticane (Vat. Syr. 559).* (*Orientalia christiana periodica,* t. V, 1939, pp. 207-222, 4 planches).

*In Memoriam. S. A. R. le Prince Jean Georges de Saxe. Le Professeur Paul Collinet.* Même revue, pp. 235-241).

*Un nouvel encensoir syrien et la série des objets similaires.* (*Mélanges syriens* offerts à Monsieur René Dussaud, t. I, Paris 1939. pp. 297-312, 3 planches).

*La question du Cénacle. A propos de livres récents.* (*Nouvelle revue théologique,* t. LXVI, 1939, pp. 461-464).

*La véritable interprétation d'une plaque aujourd'hui perdue de la chaire d'ivoire de Ravenne.* (*Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia,* t. XIV, 1939, pp. 29-46, 12 figures).

*L'influence de la miniature musulmane sur un évangéliaire syriaque illustré du XIII^e siècle (Vat. Syr. 559).* (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus,* 1939, pp. 483-508, 8 figures).

Recension de Alba Medea, *Gli affreschi delle cripte eremitiche Pugliesi.* (*Archivio storico per la Calabria e la Lucania,* IX, 1939, pp. 399-411).

1940-1942

*Bulletin d'Archéologie chrétienne et byzantine. VIII.* (*Orientalia christiana periodica,* t. VI, 1940, pp. 140-197).

*L'excursion en Calabre et dans les Pouilles.* (*Atti del V Congresso degli Studi Bizantini,* 2^e vol. pp. 566-599, XII planches).

*La croix d'Herculanum ?* (*Orientalia christiana periodica,* t. VII, 1941; pp. 5-35).

*Le symbolisme funéraire chez les païens et les chrétiens. A propos d'un livre récent.* (Même revue, t. VIII, 1942, pp. 443-457).

1943-1944

*Traces d'influences orientales dans les manuscrits illustrés de la Bibliothèque de Lyon.* (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus,* 1943, pp. 177-193).

*Sur l'église de Saint-Siméon Stylite au Djebel Semʿân* (*Orientalia christiana periodica,* t. IX, 1943, pp. 203-211).

Recensions de Louis Bréhier, *Le style roman.* (Même revue, t. VIII, 1942, pp. 501-502) ; Sauvaget, *Alep* (*En terre d'Islam.* 1943, pp. 186-188) ; Carcopino, *Le Maroc antique,* (Même revue, 1944, pp. 151-155) ; Aubert, *L'architecture cistercienne en France* (*Cité nouvelle,* 1944, pp. 467-468).

1945-1946

*Les anciennes églises de Rome, vues par M. Emile Mâle* (*Orientalia christiana periodica,* t. XI, 1945, pp. 223-226).

*Un curieux chapiteau du Baptiste au musée de Lyon.* (*Miscellanea Giovanni Mercati,* t. V. = *Studi e testi,* t. 125, 1946, pp. 61-68. 4 planches).

Recensions de Mouterde, Poidebard, *Le limes de Chalcis* (*En terre d'Islam,* 1946) ; Demangel, *Contribution à la topographie de l'Hebdomen ;* Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale ;* Buchthal, *A Hand list of illuminated Oriental christian manuscripts,* (*Orientalia christiana periodica,* t. XII, 1946, pp. 394-Ξ, 397-9).

De 1928 à 1936 collaboration à l' « *Enciclopedia Italiana* ». (Articles sur l'art chrétien, sur l'art et l'archéologie de l'Asie Mineure et de la Syrie).

# Sur quelques inscriptions d'églises de l'époque byzantine

Sur une stèle de Tatar Keui, l'ancienne Séleucie de Phrygie, sur les confins de la Pisidie, a été lue l'inscription suivante, plusieurs fois rééditée depuis sa publication par M. Anderson en 1897, en particulier par M. Buckler qui en a donné une photographie, et par MM. Hondius et Crönert dans le *Supplementum epigraphicum graecum* en 1932 (1):

✠ Ἐγὸ Ἰοάνης ὑκοδομήσας τὸ ναὸ τοῦτον | κὲ δήδο τὸν κὲ τὸ κοράφην τὸ λακ[ά]νο ἔχον | ἀναλῦσε τὸν λόγο μου ἤνα π[ρόσοδον] πάρῃ | τὴν ἐκλησήαν ἧς τὴν ἡμέραν [κρίσεως? ἔ]κήνη || ἵνα ἔχῃ τὴν δήκην μετὰ τ[ὸν ἅγιον] Πρό | δρομον ✠.

Cette inscription, visiblement de basse époque, a de quoi déconcerter au premier abord quiconque l'aborderait avec les seuls souvenirs de la grammaire classique ou de la κοινή, ou même des altérations courantes auxquelles doit être habitué un épigraphiste, fût-il novice; car ici la mesure lui paraîtra comble: non seulement il faut rétablir maintes formes orthographiques si l'on veut reconnaître à peu près la morphologie du grec régulier, mais il faut penser à telles structures morphologiques propres au grec moderne, et, même ces opérations faites, il reste une part appréciable à l'incorrection pure

(1) Anderson, *Journal of Hellenic Studies*, XVII (1897), 417, n. 19; Buckler, *Journal of Roman Studies*, XVI (1926), 89, n. 220, et pl. XIII; A. Papadopoulos-Kerameus, *Journal du Min. de l'Instr. publique*, 1902, 411-412, n. 2; *Supplementum epigraphicum graecum*, VI (1932), n. 180. En outre (je cite de seconde main): Buresch, *Aus Lydien*, 172; A. Körte, *Inscr. Buresch.* 36, n. 63.

et simple et au solécisme. Mais on peut, avec de l'attention, restituer à peu près tout avec certitude, et ce texte difficile n'est aucunement un texte désespéré.

Notons d'abord quelques traits constants de la graphie, si capricieuse qu'elle soit, adoptée par notre lapicide. Il use régulièrement, et dès les mots du début, de l'o pour ω, et à plusieurs reprises, dans les désinences, pour -ον, bien qu'il écrive ailleurs cette désinence complète. Mais, pour le dernier point, il faut y regarder de plus près: en réalité τὸ ναὸ τοῦτον avec la chute du ν final de l'article devant la consonne continue est régulier en grec moderne parlé (il n'y a pas chute du ν dans l'accusatif ναό, qui ne le comporte pas); on aurait dû avoir, pour la même raison, τὸ λόγο, l'accusatif λόγο commençant lui aussi par une consonne continue; d'autre part, dans la suite de l'inscription, on trouve plusieurs accusatifs, tels ἐκλησήαν, ἡμέραν, δήκην, πρόδρομον (ne disons rien de l'adjectif ἅγιον qui figure dans une partie restituée), où est maintenu dans la désinence le ν classique que la déclinaison moderne, celle de la langue parlée, s'entend (puisque c'est elle, et non la langue « officielle », qui a été suivie d'abord), n'y introduit pas.

Notre lapicide emploie, sauf dans le verbe ἔχειν, le κ au lieu du χ (κοράφην dérivé de χώρα, λακάνο pour λαχάνων). Il recourt, ce qui est trop fréquent dans le grec de basse époque pour qu'on puisse s'en étonner, à la pratique, voire à l'abus de l'iotacisme, et cela dès le début, où Ἠοάνης est mis pour Ἰωάν(ν)ης (ce nom propre est fréquemment écrit dans les textes épigraphiques avec un seul ν), ὑκοδομήσας pour οἰκοδομήσας, comme plus loin δήδο pour δίδω (la forme qu'a gardée le grec moderne au lieu de δίδωμι), ἥνα pour ἵνα, ἐκλησήαν pour ἐκ(κ)λησίαν (encore un mot souvent tracé dans les inscriptions sans que la consonne soit doublée), ἧς pour εἷς, [ἐ]κήνη pour ἐκείνη, δήκην pour δίκην, les graphies étaient interchangeables pour traduire la commune prononciation. Pareillement, et d'accord avec la prononciation d'aujourd'hui, la diphtongue αι est remplacée par le son ε qu'elle rend: κέ = καί, ἀναλῦσε = ἀναλῦσαι. Il n'y a pas lieu d'insister sur le diminutif χωράφιν (écrit, on l'a vu, κοράφην) pour χωράφιον, la substitution de la désinence -ιν à -ιον, comme de -ις à -ιος, étant fréquente bien avant l'époque de notre inscription.

Quant à la construction ἔχον ἀναλῦσε, à lire ἔχων ἀναλῦσαι, ce tour n'est pas identique, mais analogue à la formation du parfait composé dans le grec moderne, avec cette différence que l'on emploierait aujourd'hui, au lieu de ἀναλῦσαι, une forme ἀναλύσει (remplaçant le subjonctif aoriste ἀναλύσῃ), alors que la langue commune aurait voulu dans ce sens le participe aoriste ἀναλύσας, au lieu du temps composé qu'elle ignore.

Le subjonctif πάρῃ est, note M. Crönert, l'aoriste d'un verbe παίρνω = πέρνω, substitut de πείρω (qui fait aussi ἐπάρην), mais pourrait l'être aussi bien de l'ancien παρίημι, dont le sens est plus satisfaisant ici (on sait que les verbes en μι ont disparu du grec moderne, mais il en subsiste des temps débarrassés de cette désinence, et d'ailleurs notre inscription n'est pas proprement un texte « moderne », bien plutôt est-elle un spécimen hybride, et passablement incorrect, d'une langue de transition). Le complément, qui n'est plus représenté sur la pierre que par une trace de l'initiale π, a été complété par une heureuse conjecture de M. Buckler π[ρόσοδον], que peut-être, suivant le type d'accusatifs néo-grecs en -ο adopté presque partout par le lapicide, il y aurait lieu de corriger en π[ρόσοδο]; τὴν ἐκ(κ)λησίαν, à ce compte, ne peut plus être que le sujet, et l'accusatif (avec sa désinence ν héritée du grec classique) constitue un solécisme évident. Le « jour » pour lequel le donateur sollicite un appui auprès du saint Précurseur est manifestement le « jour » par excellence, le grand jour, celui du jugement; M. Crönert est tout à fait dans la ligne en proposant la précision κρίσεως, mais si l'absence de lacune sur la pierre ne permettait pas de lui trouver une place le sens n'en serait aucunement modifié.

Reste une difficulté dans l'expression τὸ κοράφην (χωράφιον) τὸ λακάνο, où les deux derniers mots sont à lire τῶν λαχάνων, mais n'auraient pas dû perdre le ν final, en particulier dans le substantif qui est suivi d'une voyelle (car il arrive à la langue populaire, fût-ce devant une consonne continue comme λ, de laisser tomber le ν de l'article même au génitif pluriel, bien que celui-ci, en théorie, doive le garder); il ne faut pas céder à la tentation de corriger en τῷ λαχάνῳ, avec un singulier pour le pluriel, car l'emploi du datif (qui, d'ailleurs, de toute manière, surprendrait ici) a disparu quasi totalement de la langue moderne et devait donc, dans une inscription dont

l'évolution vers ce type nouveau est si marquée, être déjà en voie de disparition, s'il n'est pas dès ce moment éliminé tout à fait ; il s'agit d'un petit terrain annexe, où pourra être assurée par une culture modeste la subsistance du desservant, et que Jean a donné en même temps que l'église, construite en l'honneur de saint Jean Baptiste, le Précurseur (son patron céleste), pour obtenir, par le mérite de cette action pieuse, un heureux passage dans l'éternité et la justification (δίκην) au jour du jugement. Le texte peut donc être rétabli en langue commune (quant à l'orthographe) et traduit ainsi :

Ἐγὼ Ἰωάν(ν)ης οἰκοδομήσας τὸν ναὸν τοῦτον καὶ δίδω τὸν (= αὐτὸν) καὶ τὸ χωράφι(ο)ν τῶν λαχάνων ἔχων ἀναλῦσαι τὸν λόγον μου ἵνα π[ρόσοδον] πάρῃ ἡ ἔκ(κ)λησία εἰς τὴν ἡμέραν [κρίσεως ἐ]κείνη ἵνα ἔχῃ τὴν δίκην μετὰ τ[ὸν ἅγιον] Πρόδρομον.

« Moi, Jean, ayant bâti ce temple, je le donne et (avec lui) le petit terrain aux légumes, ayant dégagé ma parole (= accompli mon vœu ou acquitté ma dette), afin que cette église (me) permette le passage au jour (du jugement), afin qu'elle ait (ou qu'elle procure, on attendrait la première personne, " afin que j'aie ") la justice (= la justification) à la suite du saint Précurseur ».

Les obscurités, on le voit, ne sont pas toutes supprimées, mais on peut tenir pour assuré le sens général, et il ne manque pas d'intérêt.

***

L'inscription désigne l'église fondée par Jean tantôt par ναός, tantôt par ἐκκλησία. Ce dernier mot, écrit avec deux κ ou avec un seul, est naturellement fréquent dans l'épigraphie des églises. Ναός ne doit pas surprendre davantage : c'est le terme dont, après les Septante, le Nouveau Testament use d'une manière habituelle pour désigner le temple du vrai Dieu à Jérusalem, et au sens spirituel le « temple » de Dieu qu'est le chrétien quand la grâce habite en lui, ce qui devait faire oublier que ναός, proprement l'« habitation » divine (de ναίω, habiter), avait appartenu d'abord au vocabulaire du culte païen ; il n'est pas rare dans les inscriptions chrétiennes, quoique moins largement attesté qu'ἐκκλησία. Comme dans l'Ecriture, il alterne avec οἶκος (τοῦ Θεοῦ), ou avec ὁ ἅγιος τόπος ;

mais la pratique chrétienne donne à l'usage de ces deux termes un développement intéressant en leur attribuant comme déterminatif, aussi volontiers que le nom de Dieu, celui du ou des saints à qui l'église est dédiée, et le classement de ces emplois fournirait matière à un chapitre assez nourri dans un travail épigraphique, comme celui dont je ne puis, en ce court article, qu'effleurer la documentation. D'autres vocables ont pris une place aussi grande dans cette terminologie, μαρτύριον (comme en latin *martyrium*, l'église dédiée à un martyr dont elle conserve le tombeau, la *memoria*, ou les reliques); ἱερόν qui, malgré l'emploi qu'en fait le Nouveau Testament, n'a guère trouvé accueil dans la langue chrétienne, plus reservée à l'égard de ce mot hérité aussi des païens qu'à l'égard de ναός ; δόμος, etc. Parfois on se contente d'une désignation fort vague, comme ἔργον, qui peut recevoir comme complément au génitif le nom du titulaire, ou même ce génitif se présente seul comme complément d'un substantif sous-entendu, de même que nous dirions Saint-Pierre ou Saint-Jean sans avoir besoin d'exprimer « l'église de ... ». Je voudrais seulement noter quelques exemples de termes demeurés plus rares ou laissant entendre des résonances inattendues, renvoyant pour le classement complet à une étude ultérieure.

A Kafer (Kapra ?), dans le Djebel Druze, M. M. Dunand a relevé l'inscription suivante:

Ϯ Τοῦτον τὸν ἅγ(ιον) μάγαρον ἀνέγιρ(εν) τῷ ἁγίῳ | [Σε]ργίῳ Βάρεκος Θεοδώρου τ(οῦ) Ἰωάννου. Θεόδωρος | [...]αίου τοῦ Σίλα ὑπὲρ ἀφέσ(εως) ἁμαρτίων ([1]).

L'inscription est dans un rectangle à queue d'aronde; le mot Θεόδωρος, que M. Dunand rejette à la fin, est dans la queue d'aronde de droite à la suite de Ἰωάννου; il est donc plus naturel de penser qu'il commence la deuxième phrase comme sujet d'un verbe sous-entendu (il n'y a pas de place suffisante pour l'exprimer, semble-t-il, dans cette partie effacée au début de la 3e ligne avant le génitif dont subsistent seulement les dernières lettres et qui nommait le père de Théodore avant de nommer son grand-père Silas). Le Barékos fils

([1]) M. Dunand, dans *Mélanges Dussaud*, II, p. 559, n. 235, avec figure; cf. *Revue des Etudes grecques, Bulletin épigraphique*, 1940, p. 232, n. 189.

de Théodore est aussi mentionné sur une inscription dédicatoire du même lieu, où le complément précisant le monument fondé est sous-entendu : ✠ Βάρεκος Θεοδώρ(ου) ἔκτισεν | ἀπὸ θημηλίων, « Barékos, fils de Théodore, a fait faire (ce monument) depuis les fondations » (1); le second Théodore qui, d'après ce qui subsiste de son ascendance (le nom terminé en... αίου n'est sûrement par celui de Jean), n'est pas le même que le père de Barékos (Théodore est un nom assez répandu pour être porté par plusieurs personnes dans la même localité, même peu importante), a eu lui aussi dans la réalisation une part que le texte ne précise pas, nous savons seulement que, comme beaucoup d'autres fondateurs qui ont tenu à le déclarer dans leurs inscriptions dédicatoires, il espérait obtenir par cette œuvre pie la rémission de ses péchés. La dédicace à saint Serge, comme dans d'autres textes épigraphiques (il est, avec saint Georges, un des saints en l'honneur de qui nous en connaissons le plus), n'a rien que d'attendu dans une contrée où le martyr saint Serge de Resapha (Sergiopolis) et son compagnon de passion saint Bacchus sont particulièrement honorés. Nous traduirons donc sans difficulté spéciale : « Barékos, fils de Théodore, fils de Jean, a élevé (mot à mot, a suscité) ce saint *mégaron* pour saint Serge. Théodore, [fils de...?], fils de Silas, pour la rémission de ses péchés ».

Le mot qui donne à cette inscription un intérêt tout spécial, plus encore que l'emploi d'ἀνέγ(ε)ιρεν dont il y a d'autres exemples, est le nom de μάγαρον, par lequel elle désigne l'édifice sacré. Μάγαρον, doublet de μέγαρον, est connu non seulement par des textes littéraires (des puristes comme Ménandre ou Aelius Dionysius précisent que μάγαρον est le vrai mot, non μέγαρον, pour nommer le lieu où sont conservés les objets sacrés, peut-être des mystères éleusiniens, comme le croit Paul Foucart (2), peut-être des Thesmophories), mais par des inscriptions : une inscription (païenne) d'Abdère (3), deux inscriptions latines de Porto qui désignent une partie du temple isiaque, l'une par *magarum*, l'autre par *megarum* (4);

(1) M. Dunand, ibid., avec figure.
(2) *Les mystères d'Eleusis*, p. 406.
(3) *Bull. de Corresp. hellénique*, 1938, p. 51-54.
(4) C. I. L., XIV, 18-19.

l'inscription de Kafer est un témoin de plus dans le dossier de la double expression. Quant au sens de μέγαρον, on sait que dans la langue homérique ce mot désigne tantôt une partie d'une demeure (spécialement une grande salle), tantôt le « palais » dans son ensemble (dans cette acception, il est le plus souvent au pluriel); mais il est employé, en particulier, pour désigner dans divers cultes païens un lieu de culte, soit l'ἄδυτον où étaient rendus les oracles, soit des cryptes sacrées (voir les références rassemblées par M. Louis Robert [1] à propos d'un autel païen de Thessalonique où il propose de lire la mention d'un ἀρχιμαγαρεύς, surveillant d'une crypte sacrée). Il n'est évidemment question dans l'inscription de Kafer ni d'ἄδυτον ni de crypte, le culte chrétien, qui n'a pas ignoré les lieux souterrains de réunion, ne leur connaissant aucun privilège en tant qu'édifices sacrés; le μάγαρον ou μέγαρον édifié par Barékos est tout simplement un autre nom de l'église emprunté à la tradition classique mais un nom que, précisément à cause de cette tradition, il est intéressant de constater, surtout dans une région assez excentrique par rapport aux grands foyers de la culture grecque.

Une autre inscription, celle-ci avec des intentions métriques, assez mal réalisées d'ailleurs, nous montre une réminiscence du même genre à Eleuthéropolis (Beit-Djebrin), en Palestine; découverte à El-Meqerqès, dans des ruines toutes proches de la ville, elle accompagne une mosaïque qui représente des oiseaux becquetant des grappes dans des rinceaux; au-dessus, deux oiseaux soutiennent de leur bec une guirlande, au-dessus de laquelle est l'inscription, qui doit dater des alentours de l'an 500:

Χριστοῦ παμβασιλῆος | ἐκοσμήσα τὸ μέλαθρον |
οὔδας ὁδὸν ψηφῖσιν ἰδίων | διὰ μαθητῶν |
τοῦδ' ἱερεὺς ἀμύμων | Ὀβοδιανὸς ἠπιόθυμος [2].

Cet Obodien, qualifié de ἱερεύς (le terme n'est guère entré que par exception dans la terminologie chrétienne, mais on en a d'autres exemples, surtout dans des textes poétiques, comme il était naturel), pourrait être un évêque d'Eleuthéropolis; la lis-

[1] *Mélanges Bidez*, t. II, p. 810-812.

[2] *Revue Biblique*, 1924, p. 596-598 et pl. XIII, 1; *Supplementum epigraphicum graecum*, III (1927), n. 243.

te épiscopale, incomplète, laisse plus de place qu'il n'en faudrait pour insérer son nom qui, avec une désinence grecque, rappelle le nom sémitique Obadiah, Abdias; l'épithète ἠπιόθυμος, « au caractère doux », était peut-être restée attachée à son nom, à force de lui être décernée, comme nous disons « Louis le Débonnaire ». Διὰ μαθητῶν semble désigner des disciples d'Obodien (des membres de son clergé, s'il était évêque, des moines de son couvent s'il dirigeait un monastère) qui l'auront aidé dans la réalisation de sa décoration en « petites pierres », ψηφῖσιν, les *lapilli* que l'on disposait pour obtenir les mosaïques. Nous traduirons: « J'ai orné la maison du Christ Roi universel, le sol, l'entrée, par des mosaïques, avec l'aide de mes disciples, (moi) son prêtre irréprochable, Obodien le Débonnaire ».

L'édifice en l'honneur du Christ Roi de l'univers, παμβάσιλευς, une chapelle plutôt qu'une très grande église, est désigné par le terme de μέλαθρον, qui signifie proprement la maîtresse poutre, mais qui, dès la langue homérique, a passé au sens plus large de « toit », et a par la suite servi, la partie étant prise pour le tout, à nommer toute la maison: ici la « maison de Dieu », variante à souvenirs littéraires d'une expression religieuse reçue parmi les chrétiens. Οὖδας est le sol, et le pavement qui le recouvre, où les mosaïques étaient particulièrement à leur place; ὀδός, mis pour οὐδός, terme voisin de οὖδας, est proprement le « seuil », non la voie ou l'allée d'accès (ὁδός, qui prendrait un esprit rude). D'autres inscriptions désignent diverses portions des édifices religieux, par opposition à τὸ πᾶν ἔργον; ainsi, à Bâbisqa (Syrie, Antiochène), une inscription datée d'octobre 480 commémore l'achèvement de la façade,... ἐτηλιόθη εἶ (= ἐτελειώθη ἡ) πρόσοψις... (1); le premier éditeur, M. Prentice, avait d'abord hésité sur le sens du mot, se demandant s'il s'agissait de la « vue » qu'une porte pouvait donner sur le bâtiment, ou, comme dans d'autres textes (par exemple la célèbre inscription de Clematius à Co-

(1) Prentice, *American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900*, III, *Greek and Latin inscriptions* (1908), p. 87, n. 70; *Syria, Publ. of the Princeton University Archaeol. Expedition to Syria in 1904-1905 and 1909*, III, *Greek and Latin inscriptions*, B, *Northern Syria*, n. 1099; Weigand, *Byzantin. Zeitschrift*, 1927, p. 152; Jalabert et Mouterde, *Inscr. grecques et latines de la Syrie*, II, n. 562.

logne, document indéfiniment discuté sur le culte des « onze mille vierges »), d'une « vision » qui aurait décidé le fondateur à construire l'église; dans la deuxième publication qu'il en a faite pour l'Université de Princeton, il s'est judicieusement arrêté à la traduction véritable, la « façade », πρόσοψις étant l'exact équivalent du *prospectus basilicae* dans la lettre XXXII de saint Paulin de Nole (1). Ou bien c'est à quelque annexe de l'édifice que se rapporte l'inscription: ainsi à Zénonopolis ou Zénopolis, dans la Décapole d'Isaurie, en février 488 l'évêque Firminien fait exécuter de toutes pièces l'aqueduc du martyr saint Socrate, ἐπεσκεύ[α]σεν ἐξ ὁλοκλήρου τὸ ὅλον ὑδραγώγιον τοῦ μάρτυρος Σωκράτους, construit par l'ingénieur des eaux (ὑδραγωγός) Auxanon de Prymnessos, et l'a fait couler pour la première fois dans le quadruple portique « avec le conduit du (martyr) victorieux », ἔρευσεν πρώτοις ἐν τῷ τετραστόῳ σὺν τῷ ἐξωύδρῳ τοῦ αὐτοῦ ἀθλοφόρου (2); il s'agit, non pas d'un ouvrage d'utilité publique, qui à cette époque aurait pu très bien être entrepris sur l'initiative d'un évêque et placé sous l'invocation d'un saint, mais, comme l'indique la mention du τετράστοον, de la fontaine ou κάνθαρος (on l'appelle *cantharus* jusque dans l'Occident latin) installée au milieu de l'*atrium* précédant l'église, et du conduit qui devait l'alimenter en eau courante, cette canalisation étant placée, comme l'église dont elle dépend, sous l'invocation de saint Socrate, le martyr de Pamphylie honoré le 19 avril, et désignée par l'expression significative « le conduit du saint martyr ». Si intéressant que soit ce texte, il est peut-être dépassé en importance historique par une inscription de Gerasa datée du mois d'Artemisios en l'an 627 de l'ère de Pompée (mai 565): une des églises de Gerasa étant construite en utilisant le plus largement possible les Propylées du temple d'Artémis, il s'agissait de donner un emploi nouveau à une exèdre donnant sur ce qui allait devenir l'*atrium* de l'église; de cette salle en rotonde, épousant le contour de l'exèdre, on décida de faire une διακονία, comme nous l'apprend la formule commémorative qui achève l'inscription: ☩ Εὐδοκίᾳ Θεοῦ συνέστη ἡ διακονία...., « par la bonne vo-

(1) P. L., t. LXI, col. 337.

(2) *Analecta Bollandiana*, 1911, p. 316; cf. *Année épigraphique*, 1911, n. 90.

lonté (la bienveillance) de Dieu s'est constituée (cette) diaconie... » (1); notons le verbe συνέστη, qui s'appliquerait moins bien (encore qu'il ne soit pas sans exemple) (2) à une fondation de toutes pièces, mais qui est naturel ici, où il est question seulement de donner un agencement nouveau à une construction déjà existante. La διακονία est une salle annexe analogue à nos sacristies; on disait d'ordinaire, en grec, παστοφόριον (du nom qui désigne, dans les Septante, les chambres des prêtres ou le trésor dans le Temple de Jérusalem), mais on employait aussi, comme dans un canon du concile de Laodicée, le terme διακονικόν, latinisé en *diaconicum* par les Occidentaux; διακονία en est l'équivalent. Cette pièce, comme le suggérait déjà A. H. M. Jones en 1928, devait être, en plus d'autres usages, le lieu où les diacres distribuaient aux pauvres leurs charités au nom de l'Eglise; elle remplit ainsi un office analogue à celui des « diaconies » romaines, ou de la diaconie de Naples citée d'après une inscription par le Glossaire latin de Du Cange (3). On voit que le rassemblement et le classement commenté des textes épigraphiques relatifs aux constructions d'églises, (comme je l'ai tenté dans un travail plus considérable à paraître ultérieurement, s'il plaît à Dieu), réserve aux historiens comme aux philologues maint enseignement de valeur.

Angers RENÉ AIGRAIN.

(1) CROWFORT, *Churches at Jerash, Preliminary Report*, 1931; WELLES, *Gerasa*, n. 331; A. H. M. JONES, *Journal of Hellenic Stndies*, 1928, p. 169-170, n. 36 et fig. 51; *Supplementum epigraphicum graecum*, VII, n. 875.

(2) Cf. *Revue Biblique*, 1911, p. 288; *Suppl. epigraph. graecum*, VIII, n. 315, l'emploi de συνστησάμενος au moyen pour l'érection d'un εὐκτήριον (oratoire) de saint Georges à Jéricho en 566.

(3) Voir l'article de H. I. MARROU, *L'origine orientale des diaconies romaines*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1940, p. 112-115; Louis ROBERT, dans *Revue des Etudes grecques*, *Bulletin épigraphique*, 1941, p. 266, n. 165 a.

# Ein mittelalterlicher Schachtel-Deckel

Vor einiger Zeit kam das paepstliche Orientalische Institut in Rom in den Besitz einer nicht sehr grossen Holztafel (1). Dieselbe erregt vermoege der auf ihr befindlichen Zeichnung und der Inschriften ein gewisses Interesse. Sie ist 30 × 24 cm gross. An drei Ecken sind kleinere Stuecke abgebrochen. Je 5 cm vom oberen und unteren Rand ist oben von links, unten von rechts eine 3 cm breite und rd. 22 cm lange Leiste in das im uebrigen zusammenhaengende Brett hineingeschoben; beide Leisten werden heute durch hinten aufgeklebte breite Holzstuecke festgehalten. Es macht den Eindruck, als ob sie einmal entfernt geworden waeren.

Ueber alle 3 Stuecke ist gleichmaessig rote Farbe als Untergrund fuer die darauf befindliche, in weisser Farbe ausgefuehrte Zeichnung und die Schrift gestrichen. Im Mittelfelde ist ein Kreuz nach Art der byzantinischen, in Schrifttexte eingefuegten Kreuze zu sehen: Auf einem stilisierten Huegel steht das Kreuz, jedoch ohne den Titel; das Fussbrett ist von links oben nach rechts unten geneigt; in den Winkeln der beiden Balken liest man IC XC — HI KA. Die 3 obern Balkenenden sind verbreitert und nach Art einer Blume stilisiert. Zu Fuessen des Kreuzes liegt der Schaedel Adams. Rechts und links steht, wie gewoehnlich, der Speer und das Rohr mit dem Schwamm darauf. Unter diesem Kreuz ist eine 5 zeilige Inschrift, deren Zeilen vorgeritzt sind. Die Schrift ist in der griechischen Kursive des ausgehenden sechzehnten Jahrhunderts mit Abkuerzungen geschrieben.

Den Rand aller 4 Seiten entlang laeuft eine, wie es scheint, von einer anderen Hand geschriebene Schriftleiste,

(1) Ein Geschenk des Cav. Leonardo Frenguelli, Rom.

die oben und unten 3 cm breit ist, waehrend sie an den Seiten etwas schmaeler ist. Sie stuetzt sich auf zwei eingeritzte Linien. An einer Stelle, naemlich auf der untern eingefuegten Holzleiste am rechten Rand, wo zwei Zeilen der innern Schrift ueber die andern drei etwas hinausragen, ist die Schrift nur 2 cm breit: ein Beweis dafuer, dass die innere Schrift vor der aeusseren Borte geschrieben wurde.

Die aeussere Schrift ist vor allem infolge der 3 ausgebrochenen Stuecke, aber auch, eben auf der unteren Querleiste, wegen Abfalls des roten Farbgrundes nicht gleichmaessig lesbar und verstaendlich. Unter dem Abfall des Farbgrundes auf und an eben derselben Leiste leidet auch die Lesbarkeit des inneren Schriftextes.

Die aeussere Schrift lautet:

... τους αγιους απαντας εκ ποθου νεμω
κοσμον αργυρο χρυσον ε...
.....ο δουλος Αρσενιος την κλη...
αρχιου της θρονου τε του Ελασσονος

Die innere Schrift lautet:

† ταπεινὸς ἀρχιεπίσκοπος Ελα
σσονος καὶ Δημονίκου ἀρσένι
ος στελλω τὸ παρὸν ἁγίου δῶρον
εἰς τὸν μέγαν ναὸν τοῦ ἁγίον (Γεωργίου?) τὸν ἐν
τῇ βενετιᾳ απο μοσχοβιας τ...
ξργ 1594

In Uebersetzung: Allen Heiligen widme ich aus Ehrfurcht einen Gold-Silberschmuck.... der Knecht Arsenios.... Aus der letzten Zeile scheint hervorzugehen, dass dieser Arsenios sich (nun aber ploetzlich im Genetiv) als Erzbischof von Elasson bezeichnet.

Die zweite Schrift lautet: (Ich) der demuetige Erzbischof von Elasson und Demonikos Arsenios sende die (hier) gegenwaertige heilige Gabe an die grosse Kirche des heiligen (Georg) in Venedig aus Moskau
7103 1594.
Das Wort Venedig ist leidlich gut zu lesen. Es gab aber in Venedig nur *eine* griechische Kirche und diese war dem hl. Georg geweiht. Die erhaltenen Buchstabenreste scheinen auch

diesem Wort zu entsprechen. Das Wort Moskau ist mit Hilfe der Formulierung andrer Weihtexte desselben Bischofs eindeutig zu erschliessen.

Wir haben also kein Ex-voto vor uns, wie dies auf den ersten Blick wohl scheinen moechte, sondern den Deckel eines Behaeltnisses, in welchem ein aus Silber und Gold zu Ehren aller Heiligen gefertigter Schmuckgegenstand geborgen war, der aus Moskau nach Venedig gebracht werden sollte. Und zwar wurde dies Behältnis zum Abschicken fertig gemacht nach dem 1. Sept. 1594, denn an diesem Tage begann nach der griechischen Zeitrechnung das Jahr 7103, welches die erste Zahl angibt, waehrend die Tatsache, dass nach der westlichen Zeitrechnung an zweiter Stelle das Jahr 1594 genannt wird zeigt, dass diese Fertigstellung noch vor dem 1. Jan. 1595 geschah.

Der zweimal genannte Erzbischof Arsenios von Elasson und Demonikos in Thessalien ist eine eher in der russischen als in der griechischen Kirchengeschichte wohlbekannte Persoenlichkeit (1). Er weilte naemlich zweimal in amtlicher Eigenschaft in Moskau, einmal als Gesandter des Patriarchen Theoleptos II (1585-1586) und einmal als Begleiter des Patriarchen Jeremias, der waehrend seiner dritten Patriarchatsperiode (1586-1595) persoenlich die weite Reise nach Moskau unternahm, auf der er, wie bekannt, den Metropoliten Job zum ersten Patriarchen von Moskau weihte (1590). Als Jeremias nach etlichen Schwierigkeiten nach Hause reiste, blieb Arsenios in Moskau zurueck. Er hat das Reich der Moskauer Grossfuersten bis zu seinem Tode († 1625) nicht mehr verlassen. In Russland erhielt er zuerst einen einheimischen kirchlichen Ehrentitel, denn etwa um die Jahreswende 1597/98 wurde ihm der Titel eines Erzbischofs an der Erzengel Michael Kathedrale auf dem Kreml von Moskau gegeben. Als solcher machte er die ganzen Wirren nach dem Tode des letzten Rurikiden, des Zaren Theodor Iwanowitsch († 6. Jan. 1598 a. St.) mit bis zur Thronbesteigung des ersten Zaren aus dem Hause Romanow Michael (11. Mai 1613). Zeitweise trug er nachher den Titel eines Erzbischofs von Twer und Kaschin, jedoch

(1) Siehe hiezu: A. Dmitrievskij, *Archiepiskop elassonskij Arsenij i memuary ego iz russkoj istorij*, Kiev 1899.

weilte er nur kurze Zeit in jener Stadt. Schon zu Beginn des Jahres 1615 wurde ihm naemlich das Erzbistum Susdal uebertragen, welches er bis zu seinem Tode behielt.

Er war ein fruchtbarer Schriftsteller, und das macht vor allem seine Bedeutung fuer die russische Kirchengeschichte aus. Er war aber auch ein grosser Wohltaeter seiner Heimat, und das macht seinem Herzen Ehre. Er sandte viele Gaben dorthin, so kennen wir aus der Zeit vor 1600 mehrere Ikonen, die er in die Meteorenkloester in Thessalien (1589, 1599) und in das Katharinenkloster auf dem Berge Sinai (1594) sandte. Er schenkte auch Bücher, so z. B. im selben Jahrzehnt ein handgeschriebenes Evangelium dem Sabaskloster bei Jerusalem (1596) und einen im Jahre 1598 in Wilna gedruckten Służebnik seiner eigenen St. Michael-Kathedrale auf dem Kreml (1599) u. s. f. Ueberall findet sich eine Widmung, die fast stereotyp gefasst ist, genau wie auf unserer Tafel; die Gabe hingegen ist jedesmal genau bezeichnet: Eine Ikone, ein heiliger Diskos, ein Buch, eine Liturgie. Somit ist das auf unserem Deckel genannte ἅγιον δῶρον etwas anderes als all dieses. Was es aber sei, ist aus der Inschrift nicht zu ersehen. Es hat jemand mit einiger Wahrscheinlichkeit vermutet, es koenne vielleicht ein Kelch gewesen sein. Dazu wuerden auch die Masse des Deckels passen.

Der uns beschaettigende Deckel zeigt uns jedenfalls eine neue Stelle, die Arsenios mit einer Gabe bedacht hat, naemlich die orthodoxe griechische Kirche des hl. Georg in Venedig.

Es ist kein Wunder, dass ein griechischer Bischof mit der St. Georgskirche in Venedig Verbindungen hatte. Aus jener Stadt kamen ja die gedruckten kirchlichen Buecher in den griechischen Orient. Zu verwundern ist es schon eher, dass ein Bischof eine Weihegabe dorthin schickt; denn fuer gewoehnlich baten diese Kirchenfuersten um Hilfe und spendeten sie nicht. Arsenios befand sich aber im Jahre 1594 nicht in seiner Heimat, sondern in Moskau, von woher der griechischen Kirche ein unversieglicher Strom von Gaben jeder Art zufloss. Es ist ein gutes Zeichen fuer den Bischof, dass er auch, soviel er konnte, mithalf bei diesem Werke.

Wir wissen allerdings — vielleicht nur aus mangelnder Einsicht in die Moskauer Archive — nichts von Bittgesandt-

schaften der Venediger orthodoxen Gemeinde nach Moskau, wie wir dies von so vielen andern griechischen Bischoefen und Kloestern wissen. Jedoch wissen wir aus demselben Jahre 1595, in welchem das Geschenk des Bischofs Arsenios nach Venedig kam, — wenn es je dorthin kam, denn im Gabenverzeichnis der St. Georgskirche ist es nicht verzeichnet — dass diese Gemeinde mit den orthodoxen Slawen Verbindungen hatte und zwar wissen wir dies aus vatikanischen Quellen (1). Gegen Ende dieses Jahres schrieb naemlich auf Anregung des katholischen Griechen des orientalischen Ritus, des Weltpriesters Petrus Arkudios, der päpstliche Staatssekretaer Kard. Cynthio Aldobrandini warnend an den Bischof von Padua, er moege die beiden ruthenischen Bischoefe Hypathius Pociej und Cyrillus Terlecki, die gerade damals zum Abschluss der Union der orthodoxen Kirche Polen-Litauens mit dem Papst über Padua nach Rom reisten, nicht mit den Griechen in Venedig zusammenkommen lassen, damit sie nicht zu guter Letzt noch von ihrem Vorhaben abgebracht wuerden. Dies beweist doch, dass die griechischen Orthodoxen mit den slawischen Orthodoxen Verbindungen hatten, und ebenso, dass Arkudios voraussetzte, dass die Venediger Griechen von den slawischen Verhaeltnissen wussten.

Wenn wir nun fragen, was das ἅγιον δῶρον, der κόσμος ἀργυρο-χρυσὸς wohl gewesen ist, den Arsenios nach Venedig schickte, so muessen wir, ohne besondere Nachforschungen im Archiv der griechischen orthodoxen Gemeinde angestellt zu haben, auf die oben vorgebrachte Vermutung, dass es ein Kelch gewesen sein koenne, uns beschraenken. Wir kennen zwar den Deckel der Schachtel, aber ihren Inhalt kennen wir nicht.

Rom ALBERT M^a. AMMANN, S. J.

(1) Vgl. A. M. AMMANN, S. I., *Der roemische Aufenthalt der ruthenischen Bischoefe Hypathius Pociej und Cyrillus Terlecki,* in: *Orientalia Christiana Periodica,* XI (1945), S. 119.

# L'Ἐκβόησις dans le droit populaire à Byzance

Une inscription gravée sur une colonne d'Ephèse vers 441, commentée par Henri Grégoire (*Miettes d'histoire byzantine* dans *Anatolian Studies* dédiées à sir W. Ramsay, 1923, p. 154-158) rappelle que des émeutiers reçurent leur grâce du proconsul d'Asie à la suite des *clameurs* poussées par les habitants « *διὰ τὰς ἐκβοήσεις τῆς λαμπρᾶς Ἐφεσίων μητροπολέως* ». Il faut entendre par là, comme l'indique H. Grégoire, que ces « clameurs » ont une valeur légale assez forte pour suspendre l'exécution d'une sentence judiciaire et qu'elles sont le fait du peuple et des autorités constituées d'Ephèse. L'éminent épigraphiste ne pousse pas plus loin ses investigations.

Or à deux siècles d'intervalle on retrouve cette procédure sous le nom de καταβόησις (1) dans la *Loi Agricole*, qui n'est autre que la rédaction de coutumes paysannes très anciennes. Le régime de la terre comporte, d'une part des propriétés individuelles et libres, de l'autre un sol indivis, objet de propriété commune d'un village, τὰ κοινά (2). Tout empiétement sur ce bien commun donne lieu à une procédure qui commence par une revendication de la communauté, à l'origine du moins, sous forme de clameur contre le délinquant, et se termine par la prise de possession et la confiscation du territoire exploité à une fin individuelle. S'il s'agit par exemple d'un moulin ou de toute autre construction, tous y auront

(1) Dans le grec classique καταβόησις indique des cris beaucoup plus violents et injurieux que le terme d'ἐκβόησις.

(2) Pantchenko, *Krestiianskaia Sobstvennost v'Vizantij* (*Izvestija russk. arkheol. Instit. v Konstant.*, t. IX, 1904).

libre accès et ce sera un bien commun, ἐὰν ἡ τοῦ χωρίου κοινότης καταβοῶσι τοῦ τοῦ ἐργαστηρίου κυρίου ὡς ἴδιον τὸν κοινὸν τόπον προκασχόντος... Un manuel de droit du X[e] siècle (*Ekloga ad Prochiron mutata*) (1) reproduit cet article.

Un cas plus compliqué est celui d'un arbre planté par un particulier sur le terrain communal. Si le partage de ce terrain a lieu, l'arbre n'appartiendra pas au propriétaire désigné, mais à celui qui l'a planté et soigné. Par contre, si le nouveau propriétaire se plaint *par clameur* qu'on lui a fait injustice, le planteur de l'arbre en recevra un autre en échange, εἰ δὲ καταβοᾷ ὁ τοῦ τόπου κύριος ἀδικεῖσθαι, δωσάτω ἕτερον τῷ ἀναῤῥέψαντι (Ferrini, 32; Pantchenko, p. 63).

Nous voyons par ce texte que la clameur, καταβοήσις, était poussée par ceux qui se trouvaient lésés dans leur droit. Elle était usitée aussi bien par un particulier contre la communauté que par la communauté contre un particulier. La Loi Agricole nous montre d'autre part que l'affaire était portée devant des juges désignés par le nom caractéristique d'*ἀκροαταί* (ceux qui écoutent, *auditeurs*) c'est-à-dire ceux à qui s'adressse la clameur et qui disent le droit (Pantchenko, p. 25). Nous ignorons d'ailleurs comment ces arbitres étaient choisis, mais ces expressions mêmes, καταβοήσις, ἀκροαταί nous reportent à un stade très primitif d'un droit populaire que l'on a comparé à juste titre aux lois des peuples germaniques du V[e] siècle.

On est d'ailleurs frappé des analogies que présente cette coutume populaire de l'Orient avec la célèbre *clameur de haro* usitée en Normandie au moyen âge, ainsi qu'en Angleterre et même dans certaines coutumes germaniques (2). Elle ne s'y applique d'abord qu'à une action criminelle et en cas de flagrant délit. En Normandie l'homme qui pousse le *haro de plaie et de sang* a le droit d'arrêter le coupable et se trouve sous la sauvegarde du duc. Plus tard les jurisconsultes normands étendirent le haro aux questions concernant la propriété, lorsqu'un trouble survenait dans sa jouissance et ils finirent même par l'étendre aux biens mobiliers (3). Cette

(1) Ferrini, *Edizione critica del* νόμος γεωργικός (*Byzantinische Zeitschrift,* VII, 1898, 558-571, n. 78.

(2) Glasson, *Etude historique sur la clameur de haro.* Paris 1882.

(3) *Grand Coutumier de Normandie,* éd. de Gruchy, ch. LIV, p. 136.

pratique est la même que celle de la Loi Agricole, comme nous venons de le voir.

Nous n'avons pas à nous étendre sur l'histoire du *haro* en Occident, pas plus que sur l'origine même de ce terme qui n'est pas particulier à la Normandie, mais, des divers rapprochements que nous venons d'esquisser, nous retiendrons que l'élément commun au *haro*, à l'ἐκβόησις, à la καταβόησις, c'est le droit, pour la victime d'une violence quelconque, d'invoquer légalement une autorité supérieure et d'empêcher le coupable de se soustraire à la vindicte publique. Nous atteignons ainsi un état social très primitif, assez avancé cependant pour avoir substitué l'arbitrage à l'antique vengeance privée.

Reims LOUIS BRÉHIER.

# L'âge de Louis VI

La date de naissance du roi Louis VI n'est fournie avec certitude par aucun document positif. Elle ne peut donc se déterminer que par les soins de la critique.

Les premiers efforts qui ont été tentés pour résoudre le problème ont abouti à faire adopter 1077 ou 1078. C'est à ce résultat que s'étaient arrêtés les Bénédictins (1) et aussi Ulysse Chevalier (2). Cependant, une date sensiblement plus récente, 1081 ou 1082, avait été préférée par d'autres (3) et adoptée notamment par Henri d'Arbois de Jubainville (4). Enfin Achille Luchaire a discuté de près la question (5) et a conclu en acceptant la date de d'Arbois. L'objet de cette courte dissertation est de préciser les données de l'équation et s'il se peut, soit d'amender soit de fortifier par des considérants nouveaux le résultat considéré comme acquis.

Rappelons tout d'abord les arguments invoqués. Ceux qui veulent rapporter à 1077 ou 1078 la venue au monde du premier de nos grands Capétiens se considèrent comme liés par le témoignage de Suger (6), qui fait mourir son royal ami le 1er août 1137 à soixante ans environ, *aetatis vere ferme*

(1) *Historiens des Gaules de la France,* XIII, 3 note *d,* note *c,* et *Index,* au mot *Ludovicus Grossus* ; – *Art de vérifier les dates,* V, 512.

(2) *Bio-bibliographie* d'Ulysse Chevalier.

(3) *Histoire littéraire,* XI, 656 ; et Dom Brial, *Hist. de France,* XVI, p. xxxi-xxxii, *de repudiata a rege Philippe Berta.*

(4) *Hist. des Comtes de Champagne,* II, 285, note 1.

(5) Achille Luchaire, *Louis VI le Gros, annales de sa vie et de son règne,* Paris, Picard, 1890, Appendice II.

(6) Suger, *Vie de Louis VI le Gros,* éd. Henri Waquet, Paris, 1929, *Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age,* p. 284. Le texte exact et complet est celui-ci : « aetatis vero ferme sexagesimo anno, Kalendis Augusti, spiritum emisit ».

*sexagesimo anno.* L'année 1081 est au contraire indiquée par Hariulfe (1) qui donne la précision formelle suivante : *anno igitur dominicae incarnationis MLXXXI, indict. IV natus est futurus rex Ludovicus.*

Luchaire a fort bien vu que la précision d'Hariulfe devait être préférée au vague de Suger, d'autant plus qu'ayant composé des vers en l'honneur de la naissance du futur roi, le premier des deux auteurs avait toute chance d'être bien informé. Il a fait observer, en outre, que Suger use de la même formule d'à peu près à propos de Philippe Ier, qui est né, non pas en 1048 comme le calcul le voudrait, à prendre à la lettre l'allusion de l'abbé de Saint-Denis, mais en 1052 : d'où il suit que ce prétendu « sexagénaire » a disparu à 56 ans. Dès lors, si l'on rajeunit cet autre sexagénaire qu'était Louis à sa mort et si on le fait expirer à 55 ans environ on ne prend pas de liberté excessive avec les façons de s'exprimer du diligent biographe (2).

L'argumentation qui précède semble irréprochable. Elle est en effet de nature à rallier les critiques à l'affirmation positive d'Hariulfe plutôt qu'à l'interprétation littérale de la *Vita Ludovici.* D'autant plus que d'autres témoignages à l'appui s'ajoutent, celui de la chronique de Saint-Pierre-aux-Monts, de Châlons-sur-Marne (3), celui de la chronique de Maillezais (4), enfin celui d'Aubri de Trois-Fontaines (5), tous d'accord pour donner 26-27 ans à Louis à son avènement.

(1) Hariulfe, vie de Saint-Arnoul, évêque de Soissons, *Monumenta Germaniae historica, ital. Scriptores,* XV, 884-5.

(2) Pour l'âge de Philippe Ier. Cf. Pliche, *Philippe Ier,* p. 1.

(3) Éd. Labbe, *Nova Bibl. Manuscriptorum,* I, 286 ; *Hist. de France,* XXII, 276.

(4) Chronique des églises d'Anjou, p. 423. Ce texte toutefois, ne corrobore Hariulfe qu'à condition de lui faire subir la correction proposée par Luchaire. Le chroniqueur, en effet, dit à l'année 1108, après avoir mentionné la mort de Philippe Ier : « Ludovicus filius annorum XXXV existens, successit ei ». Louis VI n'est ni monté sur le trône à 35 ans ni mort à 65 ans comme le supposerait la mention. Mais si on lit XXVII au lieu de XXXV, on retombe sur la date ci-dessus. Le désaccord entre cette source et toutes les autres, si on maintenait le chiffre XXXV, oblige à considérer comme indispensable la rectification suggérée par l'historien de Louis VI.

(5) *Monumenta, Scriptores* in-fol. XIII, 1109, et *ibid.,* XXV, p. 527.

Mais il est possible, à mon avis, d'apporter à la rescousse des raisons auxquelles n'a pas songé l'éminent médiéviste dont nous venons de résumer les principaux arguments.

Remarquons tout d'abord qu'au début de sa biographie Suger, parlant de Louis enfant, le dépeint âgé de 12 ou 13 ans (1). Il donne des détails sur le prince, alors écolier, et ce qu'il en dit à cet égard a visiblement le caractère de souvenir personnel. Il s'exprime sur le prince comme sur un camarade ayant à peu près le même âge que lui-même. Or, nous savons que Suger est entré à Saint-Denis à 12 ans. Louis ne peut avoir cinq ans de plus, ce qui serait le cas, s'il avait été rigoureusement *sexagénaire* à sa mort.

La constatation qui précède est d'importance, car, de surcroît, elle permet de dire qu'en réalité Suger lui-même a corrigé l'erreur qu'on pourrait déduire et que certains ont effectivement déduite de son propre texte: en d'autres termes, il a eu soin de nous avertir que, chez lui, le terme de *sexagenarius* ne doit pas se prendre dans son sens mathématique. Appliqué comme il l'est par l'auteur à deux rois qui sont morts au milieu et non à la fin de la sixième décade de leur carrière, ce mot ne peut, par conséquent, signifier sous la plume du grand abbé autre chose que *marchant vers ses soixante ans* (c'est à dire: plus près de soixante que de cinquante).

Et voici qui va, pensons-nous, achever de lever tous les doutes, en nous convainquant de façon définitive que seule l'année 1081 ou à la rigueur 1082 est acceptable pour la naissance de notre personnage.

Nous connaissons avec une parfaite précision la date à laquelle Louis a été armé chevalier (2). Ce fut exactement le 24 mai 1098. Supposons un instant que le prince soit réellement né en 1077, comme l'ont cru ceux qui l'ont dit mort à 60 ans. En ce cas il aurait été chevalier à 21 ans. Or, c'est là une hypothèse contraire à toutes les vraisemblances. L'âge normal de la chevalerie se situe alors entre 15 et 18 ans. L'adversaire de Louis VI, Henri Ier Beaucler, roi d'Angleterre, a été armé à 18 ans. Louis VI, qui a fait acte de guerre fort

(1) Suger, ed Waquet, p. 4 : « duodennis seu tredennis ».
(2) *Hist. de France,* XV, 187.

jeune, qui a pris part de bonne heure et avec un brio exceptionnel à la campagne du Vexin (1), a dû être privilégié quant à son adoubement ; il ne peut avoir été un *retardé*. Sa chevalerie, se plaçant en sa seizième année, n'a rien que de normal. Elle ne peut donc, placée au printemps de 1098, qu'apporter une probabilité supplémentaire en faveur de sa naissance en 1081-1082. Or, entre ces deux millésimes, seuls possibles pour les motifs multiples que nous avons empruntés à Luchaire ou ajoutés à sa moisson, nous pensons que le premier a les plus franches chances d'être le millésime exact, parce qu'il est inscrit en toutes lettres par Hariulfe et qu'il correspond le mieux à l'âge de 27 ans que deux textes positifs, nous l'avons relevé, assignent au fils de Philippe Ier au moment où il succède à son père.

Toulouse. JOSEPH CALMETTE.

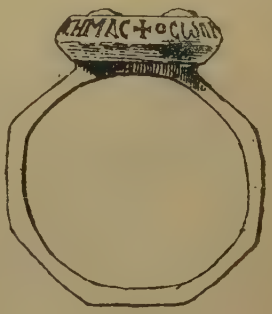
(1) Sur la carrière de Louis VI, on me permettra de renvoyer ici à mon livre en préparation, *Le Réveil Capétien*, Paris, Hachette.

# L'anello bizantino del Museo di Palermo

L'anello di cui sto per parlare è noto agli archeologi ed agli storici dell'Arte, ma, come tanti altri cimeli, non ha beneficiato ancora di una sufficiente illustrazione. Le presenti note, anche se non riusciranno esaurienti, potranno tuttavia darne un'idea migliore. Perchè avranno sopratutto il vantaggio d'essere corredate da fotografie delle varie scene che si scorgono nel giro dell'anello. Sono grato per tale documentazione fotografica all'amico Prof. Paolino Mingazzini, il chiaro studioso d'arte antica che ora è all'Università di Genova e che, nel tempo in cui lo pregai di far eseguire le fotografie, dirigeva il Museo di Palermo, dove l'anello in questione è conservato (Sala delle Oreficerie, num. inv. 31). Più tardi

Museo di Palermo. Anello imperiale (di poco ingrandito) (dis. in op. del Salinas).

queste fotografie ornarono una tavola dell'edizione postuma degli scritti di P. Orsi raccolti in volume da persona a lui devota, G. Agnello (*Sicilia Bizantina* I, Roma, 1942, tav. XVIII). Ma, nella riunione dei vari settori, la riproduzione riuscì poco



chiara. Abbiamo voluto stavolta mettere in grado il lettore di studiar meglio le varie parti ingrandendole ancor più di quello che non fosse nel citato cliché. In quanto al testo dell'Orsi (p. 158 o. c.) esso contiene un semplice accenno all'oggetto e per giunta non perspicuo; chè effettivamente l'insigne studioso non dovette occuparsi particolarmente della questione. Debbo la segnalazione della tavola dell'Orsi all'amico prof. W. F. Volbach; chè altrimenti (vedi stranezza!), pur possedendo l'opera, mi sarebbe sfuggita.

Il cimelio fu primieramente descritto da G. Salinas in una relazione sui varii monumenti dell'insigne raccolta panormitana (1). Egli riferì nel contempo una lettera che da Roma gli aveva comunicata in proposito l'orientalista Gr. Ugdulena. Più tardi il Salinas medesimo si occupò dell'anello in un articolo dell'*Archivio storico siciliano* (2), e in una miscellanea per nozze (3). Dell'oggetto ebbe notizia anche il De Rossi, ma basandosi su informazioni del Salinas (4). Gli altri non sembra che abbiano fatto altro fuorchè rimanipolare le notizie Salinas-De Rossi (5). Qualche utile divagazione erudita, ma pure

(1) *Del Real Museo di Palermo*, Palermo, Lao, 1873, p. 57 segg. e tav. A, n. 1.

(2) *Archivio storico siciliano*, N. S., III, 1878, fasc. 1, p. 92 segg. (estratto di pagg. 22): *Di un anello bizantino di oro con figura a niello del Museo Nazionale di Palermo, lettera del P. Giuseppe Romano* — da Costantinopoli, 29 Agosto 1877 — *con un'avvertenza di Antonino Salinas*. Inoltre vedi: A. Salinas, *Guida popolare del Museo di Palermo*, Palermo 1882, pagg. 41-42 (n. 152).

(3) *Le collane bizantine del Museo di Palermo rinvenute a Campobello di Mazara* (opuscolo: «*per nozze E. Lanza ai Scalea con Federico Pignatelli Aragona Cortes*). Palermo, Stab. Huber, 1886 (le riproduzioni di questa monografia sono colorate; ma dell'anello si offre soltanto una stampa in disegno uniformemente dorato). — In quanto alle collane, si tratta di tre esemplari pubblicati qui per la prima volta. La più grande con un *solidus* d'Onorio (395-443) e altro di Teodosio II (408-450). Nel centro pende una teca-reliquiaria circolare. L'altra collana ha la Croce con la Madonna orante in mezzo; ai lati i SS. Pietro e Paolo; in basso il Cristo. Scritta † H AΓIA MAPIA. La terza collana è gemmata. Nel ripostiglio delle collane si trovarono serie di monete sino all'VIII secolo. Abbiamo voluto informare anche su questi oggetti per mostrare la composizione spesso eterogenea di questi piccoli «tesori».

(4) *Bullettino di Archeologia Cristiana*, S. III, 6°, 84-85.

(5) H. Leclercq, voce: *Ecce Homo*, in *Dict. Archéol. Chr. lit.* del Cabrol e Leclercq, IV, 2 (1921), coll. 1713-1715, e poi Id. ivi, voce: *An-*

qualche inesattezza. Più consistente Marc Rosenberg (1), che però non sembra avere neanche lui esaminato da vicino l'oggetto, di cui offre una riproduzione piuttosto mediocre tratta dalla litografia colorata del Salinas.

Noterò che la tenuità delle figurazioni ostacola il risultato fotografico. Ad ogni modo, collegando il disegno a tratto (una delle figure degli scritti del Salinas) con le fotografie, potrà ricavarsi una sufficiente idea di tutte le particolarità iconografiche ed artistiche dell'importante cimelio.

È questo un anello d'oro massiccio (2) del peso di gr. 23,10 (3). Nel lato esterno è sfaccettato ad ottagono. Su sette campi rettangolari stanno le figurazioni del ciclo cristologico; sull'ottavo è saldato il castone rotondo con immagine della coppia nuziale (4). La svasatura di base del castone è percorsa dalla seguente epigrafe (niellata) a lettere apicate:

† ΟCΩΠΛΟΝΕΥΔΟΚΙΑCΕCΤΕΦΑΝΟCΑCΗΜΑC

cioè (correggendo):

ὡς ὅπλον εὐδοκίας ἐστεφάνωσας ἡμᾶς

---

*neaux*, in I, 2 (1907) col. 2190; e voce *Palerme*, ivi, XIII, I (1937) coll. 741-742; e voce *Mariage*, ivi X, 2 (1932), coll. 1940-41. Inoltre si vedano: Bunnel Lewis, *Antiquities in the Museum at Palermo*, in *The Archaeological Journal*. XXXVIII, 1881, specialmente pagg. 153-159 (con fig. a pag. 154); J. Durand, *Note sur une bague byzantine*, in *Bulletin Monumental*, XXXVIII, 1882, pagg. 508-525; Babington, voce *Rings*, in Smith Cheetam, *Dictionary of christian antiquities*, t. II, p. 1800; Kondakow, *Geschichte und Denkmäler der byz. Emails (Samml. G. W. Swenigorodski i. Byz. Zellen-Emails)* Frankf., 1892, p. 264, fig. 90; G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst* (Archäologische Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter, v. III), Freiburg i. Br. 1897, pagg. 69-70; O. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, 1901, p. 105; G. Schlumberger, *Mélanges d'Archéologie Byzantine*, I, 1895, p. 69; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, III, Milano, 1904, pagg. 395-396; Dalton, *Catalogue* (delle Antichità Cristiane del British Museum), n. 129; C. M. Kaufmann, *Handbuch der christl. Archäologie*, 3. ed., Paderborn, 1922, p. 611.

(1) *Geschichte der Goldschmiedekunst auf technischer Grundlage-Niello* (bis zum Jahre 1000 nach Chr.), Frankfurt a. M., Baer, 1924, pagg. 49-51.

(2) Non sembra ottenuto per fusione, ma con lavoro di lima, dato che le superfici sono granulose.

(3) Il peso fu da me controllato insieme al prof. Mingazzini.

(4) I rettangoli misurano ciascuno: in lunghezza 0 m., 009 e in altezza 0 m., 007. Le figurine che vi stanno sono alte in media 0 m. 0025.

L'Ugdulena la riconobbe come una derivazione del Salmo V, 13 (con variante iniziale perchè il salmo suona così: ὡς ὅπλῳ εὐδοκίας, etc.; trad. della Vulgata: « ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos »). Il vocabolo εὐδοκία è, si può ben dire, tipico per esprimere la benevolenza del Signore verso gli uomini (1). Alla buona disposizione di Dio deve corrispondere la buona volontà degli uomini cui, per questo, è largita la pace. Vedasi l'acclamazione angelica della Natività (« καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας ». Lc., II, 14). In εὐδοκία (che è sopratutto del greco biblico; per il profano vedi il Corp. inscr. graec. 5960), c'è anche l'idea di « desiderio ». E quindi nella acclamazione si allude agli uomini che hanno buoni desiderii corrispondenti alle buone intenzioni (2). Sono insomma coloro che pregano Dio con il « sia fatta la Tua volontà così in cielo, come in terra » (Mt., VI, 10) e che perciò attuano: « la volontà del Padre mio, che è nei cieli » (Mt. XII, 50; cf. Mc. III, 35) (3).

Ma la frase dell'anello è intesa sopratutto come protezione, ed in ciò è più coerente al testo biblico, che si deve intendere (anche in relazione all'originale ebraico): « della tua benevolenza come di uno scudo. (Tu, o Signore) circondi (il giusto) ». La coppia nuziale si sente circuita dall'affetto e dalla protezione del Signore, che è tutela paragonabile a quella di un'armatura, o, se si vuole, di uno scudo, come vien detto nel testo (per quanto lo scudo non circondi la persona) (4).

(1) Si consultino i riferimenti dello Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis, 1931 (ed. 2), col. 529 e quelli di W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3. ed., Berlin, Töpelmann 193 , col. 532.

(2) Sulle varie sfumature di significato di εὐδοκία, vedi l'ottima nota filologica del p. G. Bonaccorsi, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, I, Torino, Soc. Ed. Intern., s. a., ma 1933, pagg. 186-287.

(3) Volontà del Padre: « τὸ θέλημα τοῦ πατρός ». Occorre considerare la lettera paolina agli Efesi che contiene la frase (I, 5) riferita al Padre « κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ » (Vulg.: « secundum propositum voluntatis suae »; ma si tratta di benevolenza, non soltanto di un semplice proponimento; meglio è tradotto al vs. I, 9 « secundum beneplacitum eius »).

(4) Questo circuire la persona è costituito dalla Šekhinâ, cioè dalla presenza di Dio che si attua in ogni giusto, cioè nell'uomo veramente fedele (vedi Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa Théologie*, Paris, Beauchesne, 1935, specialmente vol. I, pagg. 179, 208, 212, 284-285). È una vera illuminazione divina, e può credersi che la predilezione

Ci siamo dilungati sul senso intimo di questa epigrafe per aver modo di escludere che vi si parli di una Eudocia, come taluno ha pensato (1). Qui non si va oltre il significato generico della protezione divina, magari riferentesi alla coppia imperiale raffigurata sul castone; e di cui appresso diremo. Non è il caso di ammettere neppure il doppio senso (« *Doppelsinn* ») di cui prospetta la possibilità il Rosenberg; vale a dire che nell'εὐδοκία si accenni alla benevolenza divina e al nome imperiale (2), È una soluzione che sconfina nell'artificio.

L'anello proviene forse da Siracusa. Diciamo « forse », perchè il Salinas recuperò l'oggetto da un antiquario, che avrebbe acquistato un tesoretto scavato a Siracusa nel 1872 insieme a parecchie monete auree dell'imperatore bizantino Costante II (661-668). Le monete erano già passate in altre mani e non furono potute assicurare al Museo (e qui, osserviamo noi, vi è anche ragione di dubitare che fossero proprio

---

semitica per la traduzione in immagini di una idea astratta, facesse raffigurarla come una vera luce attorno all'individuo prediletto, cioè una « gloria » (vedi il vocabolo δόξα nell'uso neotestamentario — e nel semitico: *Kabôd* — e vedi i numerosi rimandi del Bauer, *Wörterb. d. N. T.* cit., col. 333; particolare trattazione in R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* ed. 3., 1927, pagg. 357 segg.). Però scrive L. Cerfaux (*Le privilège d'Israel selon saint Paul* in *Ephem. theol. Lovanienses,* 1940, pagg. 20-21), la parola greca, comunque sia rielaborata dal Semita, conserverà sempre qualcosa del senso greco: « La gloire en effet, a beau être concrètement la lumière; elle reste toujours en même temps ce qui fait la splendeur, l'illustration, l'honneur d'un être. Il y donc un point ou la signification plus morale et abstraite des Grecs rejoint la signification plus réaliste des Sémites, qui ne se contentent pas d'une métaphore, mais « imaginent » une vraie lumière et illumination. On comprendra ainsi que Dieu possède la Gloire, que sa Gloire descend sur la terre, qu'elle y repand son divin éclat pour illuminer le Temple, la ville sainte, la terre sainte, puis les justes ».

(1) Il Salinas, ed altri. Si è pensato ad Eudocia Fabia sposata da Eraclio e morta nel 612, ad Eudocia moglie di Costantino Copronimo (coronata nel 768), ad Eudocia moglie di Basilio Macedone al cadere del IX secolo. Il Salinas opta per la Eudocia di Eraclio. C'è pure la Eudocia Makrembolitissa, sposata due volte e morta verso il 1096 (cf. il Rosenberg, *Niello*, cit., pagg. 50-51). Il Dalton (*Byzantine Art and Archaeology*, 1912, p. 543) vi propenderebbe, ma dice che è anche possibile che l'anello sia di tempo più antico.

(2) Ecco l'interpretazione: « Zum Schutzschild der Eudokia hast Du uns (den Kaiser) durch die Trauung-Krönung geweiht ».

del tempo di Costante II). Ma la notizia scatenò le ipotesi, giacchè Costante II trasportò la sede imperiale a Siracusa e vi morì nel 668 (1). D'altra parte, Costante II era figlio di Costantino III, a sua volta figlio di Eudocia, prima moglie di Eraclio (2). Quindi Eudocia era la sua ava. Ecco un altro elemento che sembrò favorevole ad un'attribuzione cronologica dell'anello al VII secolo. Ma sono induzioni che non reggono di fronte ad un obbiettivo riesame. Abbiamo visto a riguardo del preteso nome. Anche il tipo paleografico delle lettere non postula il VII secolo, come ha bene osservato il Kaufmann (3). Peraltro non è nemmeno posteriore al Mille. Le lettere non manifestano ancora quella rigidezza spesso angolosa nel costante allungamento verticale, che predomina nei tipi dall'XI secolo in poi. Secondo noi, è un onciale che potrebbe risalire al X secolo, ed anche all'VIII-IX (4).

(1) Vedi ora, in proposito, G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (« Byzantinisches Handbuch », I, 2), München, Bech, 1940, p. 79. È curiosa questa tendenza di Costante II verso l'Occidente. Il Vasiliev (*Histoire de l'Empire byzantin,* trad. di P. Brodin ed A. Pourguina, I, Paris, Picard, 1932, pagg. 291-292) la spiega con un bisogno di maggior sicurezza dopo la conquista araba delle provincie orientali e meridionali, che assai pregiudicava la posizione di Bisanzio. Ed altre ragioni vi si aggiungevano.

(2) Vasiliev, cit. I, p. 255.

(3) *Handb. d. christl. Arch.* cit., 611, in nota: « Die Paläographie des Inschrift... widerspricht nicht der These von der Herkunft des Ringes aus dem Schatz Konstantius' II... ».

(4) I criteri paleografici nel campo bizantino (specie per quel che riguarda la paleografia lapidaria) sono ben lungi dall'essere definiti. Per le carte vi è la classica opera di V. Gardthausen, *Griechische Paläographie* 1. ed., 1879; 2. a Leipzig 1911-13 (che però manca dell'utile elenco di manoscritti datati esistente nella 1. ed.). Può in qualche cosa integrarsi con gli *Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum* di J. Lietzmann e P. Franchi de' Cavalieri, 2. ed., Bonn, 1929. Utile compendio della vecchia ed. del Gardthausen, quello di Ph. Cucuel, *Éléments de Paléographie grecque*, Paris, Klincksieck, 1891. Utile anche la voce *Paléographie* (H. Leclercq) del cit. *Dict. Arch. et lit.*, (XIII, 1, 1937) col. 707 segg. Naturalmente, in questo tipo lapidario di scrittura non si verifica la pendenza delle onciali (iniziata a quanto sembra, nel VII secolo e continuata nell'VIII-IX) che avvertiamo nei manoscritti. Dopo aver molto esitato crediamo che la nostra scritta si avvicini a quella di tipo epigrafico che è nella nota miniatura con la Madonna e un funzionario bizantino esistente nel codice Vaticano della Bibbia (Reg. 1), opera del X secolo (Diehl, *Manuel d'Art Byzantin,* II, 1926,

Dobbiamo, d'altra parte, considerare un elemento storico, che ha pure il suo peso: Anche non tenendo conto della indicazione precisa circa il ritrovamento di questo anello, sta di fatto che deve provenire da una scoperta della Sicilia Orientale, che, nel tratto da Taormina in giù, fu più a lungo sotto il dominio dei Bizantini. Orbene: Le conquiste arabe di questa parte dell'isola hanno le date: 878 per Siracusa e 902 per Taormina (4).

Poichè la raffigurazione della coppia imperiale e la ricchezza del cimelio fanno sospettare l'appartenenza dell'anello per lo meno ad un alto rappresentante della Corte di Bisanzio (non diciamo addirittura ai Sovrani) ci sembra opportuno orientarci verso una data anteriore al 901, se non all'878. Tranne il caso di una preda, è un po' difficile che un gioiello di tal genere fosse portato in Sicilia al tempo del dominio arabo, quando le figurazioni dei monarchi bizantini dovevano apparire sospette.

E questo era proprio alcunchè di vistoso ed ammirevole. È un'opera di niello e di agemina. Le figurazioni incavate nella massa aurea fulva ebbero risalto da iscrizioni di oro più chiaro e di argento (quest'ultimo si è talvolta rigonfiato per effetto di ossidazione). Si fecero anche riempiture di paste colorate ; ma non sembrano smalti.

Descriviamo adesso le figurazioni: Nel castone rotondo appare il Cristo che abbraccia i due sovrani. Si noti il particolare dell'abbracciamento (se si guarda bene, si vedono le dita delle mani di Gesù sulla spalla esterna di ciascuna delle due figure). È una tutela, e non vi è quindi allusione a un matrimonio, come vollero i diversi studiosi. È proprio una manifestazione di benevolenza: la εὐδοκία dell'epigrafe. Invece, nei soggetti allusivi a nozze c'è il particolare della « *dextrarum iunctio* ». Così, ad esempio, nella moneta dell'imperatore

p. 611). Però è indubbio che la minore regolarità ed un più accentuato chiaroscuro rendono la nostra epigrafe di tipo più arcaico, talchè siamo consigliati a risalire al IX secolo, o anche alla seconda metà dell'VIII. Ma è poi necessario dire che in questa materia si va a tentoni, specie in mancanza di opere con « exempla » di paleografia lapidaria?

(4) M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*. Nuova ed. a cura di C. A. Nallino), I, Catania, Prampolini, 1933, p. 536 (presa di Siracusa), II, 1935, p. 103 (presa di Taormina).

Fig. 1. - Castone dell'anello. Gesù e la coppia imperiale.

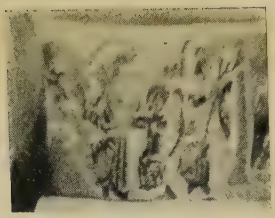


Fig. 2. — Annunciazione.

Fig. 3. — Incontro con S. Elisabetta.

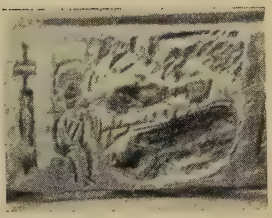


Fig. 4. — Natività

Fig. 5. — Adorazione dei Magi.

Fig. 6. — Battesimo di Gesù.

Fig. 7. — Crocefissione.

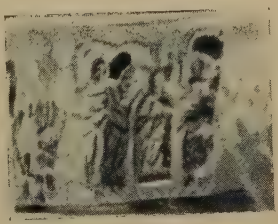


Fig. 8. — Le Marie al Sepolcro.

N. B. *Le scene sono molto ingrandite.*

Marciano, dove il monarca stringe la mano alla sposa Pulcheria (sorella di Teodoro II) e il Cristo, che è al centro, li abbraccia entrambi (1) Esempi cristiani di tale *dextrarum iunctio* sotto la protezione del Cristo si vedono in sarcofaghi. Il più interessante è un frammento di Villa Albani, a Roma, bene illustrato dal Marucchi (2). Ma qui si distingue al centro tutta la figura del Signore, che è vestito di tunica listata di clavi e di pallio. Il volto ha folta capigliatura e (dall'eccessivo allungarsi del mento) si direbbe barbato. Larga è l'aureola e con orlo a cordone forse perlato. In essa si vede inclusa la Croce. I due monarchi hanno corone con pendagli gemmati e con vertice a triplice fogliolina (la donna), o a pennacchio (l'uomo). Richiamo l'attenzione su quest'ultimo particolare. Il disegnatore del Salinas lo ha interpretato per una specie di *modiolon* di sagoma rettangolare. Ma, come si vede bene nella fotografia, è una grande foglia obliquata per la vicinanza dell'orlo del castone. È forse quel che si diceva: τούφα? (3).

Particolarità tecniche: Agemine argentee (inturgidite) nei vestiti dei sovrani (sono state danneggiate dal tempo e perciò hanno perduto le loro niellature interne; agli orli, dov'è soltanto il niello sul fondo aureo, si vedono i lembi dei manti). Nel Cristo vi sono il pallio e i clavi (uno attraversa il petto; i tratti inferiori dei due si vedono in basso) di color bruno (coloriture d'impasto) e con incisioni di niello. La tunica è rigata sull'oro. Interessante notare la minuzia con cui sono stati resi i calzari (financo con qualche puntolino decorativo), il gallone della tunica, le perlature dei diademi, il complesso nimbo del Cristo. E qui avvertiamo che si è anche interpretata questa figura come quella della Madonna; ma basta no-

(1) Cf. in KAUFMANN; *Hbd. d. christl. Arch.* (ed. 2.) cit. (1922), pagg. 629-631.

(2) O. MARUCCHI *La santità del matrimonio confermata dagli antichi monumenti cristiani. Illustrazione di una rara scultura.* Roma 1902 (cf. anche in *Nuovo Bullettino di Archeologia Crist.*, 1902, pagg. 183-196 e tav. X). — Per altri esempi, vedi l'art. cit.: *Mariage* del *Dict. Arch. Chrét. Lit.*, coll. 1905-1906.

(3) DUCANGE, *Gloss. G*, 2, 1592; *Constant. Christ.*, I, 37, p. 188. Si spiega come un «apex cassidis», vale a dire: cimiero. Ma poteva essere anche il pennacchio di un diadema. C'era infatti un diadema coronato di piume (v. la fig. in DIEHL, *Justinien*, p. 27; cf. voce *Justinien* in *Dict. A. Chr. lit.*, fig. 6428). Ma qui si tratta di un solo pennacchio.

tare il nimbo crucigero per persuadersi che si tratta del Cristo.

Passiamo alle scene del contorno poligonale:

*Annunciazione:* Madonna in piedi che fa un gesto di meraviglia sollevando il braccio destro. Con la mano sinistra regge una grossa matassa di lana che sporge da un canestro in terra. Angelo annunziante. Osserviamo che, d'ordinario, quando la Madonna è in piedi non regge il fiocco (o il filo) della lana. Un esempio vicino al nostro è in un tondo delle ampolle di Monza (1). Particolarità: Nimbi graffiti e segmentati (perlature). Agemine argentee nelle vesti (distrutta quella dell'Angelo).

*Visitazione:* Tipo delle due Sante Donne abbracciate (2).

(1) Vedi in Baldwin Smith, *Early christian Iconography and a School of ivory Carvers in Provence* (Princeton Monographs in Arts and Archaeology, VI), Princeton University Press, 1918, p. 172, fig. 147. C'è il trono, ma la Madonna è in piedi. E in questo fa pensare allo schema iconografico delle figurazioni esistite a Gaza e a Costantinopoli. Per Gaza, Coricio descrive lo stupore immenso della Vergine, cui la porpora stava cadendo dalle mani (Coricio, ed. Boissonade, p. 91). Più prossima a noi la descrizione di Mesarite di un quadro dell'Apostoleion (v. apud Heisenberg, *Apostelkirche*, p. 45). Ivi appare la Madonna in figura eretta « come per ascoltare un ordine regale » (Cf. G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile au XIV^e^, XV^e^ et XVI^e^ siècles, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos* (Bibl. della Scuola Francese d'Atene e di Roma, CIX), Paris, Fonteimong, p. 67. Nel tondo dell'ampolla di Monza citata, il canestro è posto dietro la Madonna. Qui da noi il canestro è al centro. Circa il trono, constatiamo che il tratto dietro la Madonna è un po' rovinato. Potrebbe darsi che in origine ve ne fosse traccia.

(2) Vedi la distinzione del Mâle, *L'art religieux du XII^e^ siècle en France*, 2^e^ éd., Paris, 1924, pag. 58 59 e vedi i complementi in C. Cecchelli, *La cattedra di Massimiano ed altri avorii romano orientali*, Roma, Libreria dello Stato, fasc. VI-VII del vol. I (usciti nel 1944), pagg. 182-183 e 195. Questo tipo delle Sante Donne abbracciate ha i caratteri « sentimentali » dell'arte siriaca e micrasiatica. Vedine esempi in Cappadocia. Cf. G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'Art byzantin; Les églises rupestres de Cappadoce*. Paris, Geuthner, I, 1925, tav. 57, 1 (dell'albo) relativo alla chiesa di Qeledjlar; III, 1934, tav. 138 (dell'albo) relativo alla chiesa di Soghanle, etc. Si tratta di affreschi posteriori al Mille, ma sempre molto importanti per il fatto della dipendenza da antichi schemi orientali. Troverai lo studio di questi cicli cristologici nei due volumi sinora usciti de *La voix des Monuments* dello stesso chmo Autore (Paris, Van Oest, I, 1930, pagg. 201-249: *Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne*, con utile tavola dei cicli iconografici nel fondo — II, 1938, pagg. 185-263: Tre studi sulla cronologia degli affreschi cappadoci).

Ai lati, due colonnine che reggono croci (1) (le croci niellate; le colonnine ageminate d'argento. Però l'agemina è in parte distrutta). Il vestito della donna di sinistra ageminato d'argento, quello di destra con oro più chiaro. (Dev'essere agemina di altro oro, perchè notai la fessura sporgente oltre il contorno esterno della Donna di destra). Naturalmente, vi sono incisioni interne.

*Natività:* Verso destra, la sagoma di un materasso. Qualcosa fu divelta da questa massa ovoide (con vestigia d'impasti colorati, o d'agemine?). Il S. Bambino in fasce al di sopra (non si capisce bene se sulla minuscola testa si sian voluti rappresentare con l'agemina i capelli, o una copertura del capo). A sinistra un personaggio assiso; crediamo S. Giuseppe (le sue vesti sono, come sembra, ageminate d'oro chiaro; si tratta di tunica e pallio. Si vedono, in basso della tunica, i due clavi). Nella parte superiore, scorgonsi i musi del bue e dell'asino (figurazioni a graffito). Fra le varie raffigurazioni della Natività, quella della cassettina del « Sancta Sanctorum », proveniente da Terra Santa (2), ci sembra offrire sussidi per la interpretazione (quantunque vi siano varianti). Comprendiamo che la sagoma inferiore è veramente un materasso e che ci doveva stare sopra la Madonna. Così pure, la chiara visione della grotta nel cimelio del « Sancta Sanctorum » fa dedurre dalle confuse linee in alto qualche accenno della medesima.

*Adorazione dei Magi:* Sulla sinistra, la Madonna seduta, che ha il Bambino sulle ginocchia. A destra e al centro, in fila, i tre Re Magi. Nella Madonna vi è agemina argentea nei vestiti. Il tronetto è riempito di un impasto a colore (ros-

(1) Confesso che non mi è mai riuscito di trovare un solo esempio di una « Visitazione » con queste croci su colonnine laterali. Però una formella perduta della cattedra di Massimiano aveva due personaggi (S. Gioacchino e S. Giuseppe) di cui uno (S. Gioacchino) recante una pisside con una croce (v. la stampa riprodotta in Cecchelli, *Cattedra Massimiano* cit., pag. 182). Ma le colonnine crocifere sono ben diversa cosa.

(2) Vedi in H. Grisar, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, Freiburg i. Br., Herder, 1908, p. 115, fig. 59. Vedi poi C. R. Morey, *The Painted Panel from the Sancta Sanctorum*, in *Festschrift Clemen*, Dusseldorf, 1926, p. 150 segg. Le pitture possono essere dell'VIII secolo, ma ripetono temi iconografici più antichi.

sastro?). Il vestito del Bambino, è un semplice incavo nell'oro. Nel primo dei Magi, il vestito è con riempiture d'impasto verdastro; nel secondo l'impasto è rossigno; il terzo ha una veste, mi sembra, di oro più chiaro, e mi pare anche rigata. In tutti, tracce di niello nelle gambe ed altrove. Il terzo è molto rovinato. Due particolari interessanti: I nimbi della Madonna e del Bambino sono tutti una linea (come, del resto, li hanno le due Sante Donne della Visitazione). Il copricapo dei Magi non è il solito berretto frigio, ma è un cappello alto. Lo si direbbe una derivazione del cappuccio che porta il sacrificante effigiato nel tempio degli dèi palmireni a Dura Europo sull'Eufrate. Questa vera tuba riappare in un encolpio cristiano poligonale che proviene da Costantinopoli e che ora è al British Museum (1). Ivi si vede meglio una specie di falda che investe a calotta il capo, Talvolta il cappello è a cilindro, talvolta è tronco-conico, e si ha, in tal caso, uno di quei cappelli semirigidi ad alta calotta e tese abbassate del costume seicentesco. Noi avanziamo l'ipotesi che si tratta di una continuazione di quegli alti copricapo che ritornano più volte in varia forma nei bassorilievi dell'Asia Minore. Sono opere di molti secoli avanti Cristo; ma in certe regioni il costume attraversa i millenni pressochè immutato (2).

I nostri tre Magi vestono poi la solita tunichetta breve e i soliti calzoni stretti alla gamba (ἀναξυρίδες). È bene notare la disposizione in fila ed eretti dei tre Magi, che è ancora l'ordinamento più antico. Non c'è insomma quella varietà di atteggiamenti e quel gesto di proskynesis del primo Mago, che scorgiamo, ad esempio, nel mosaico di Dafní. Quantunque

(1) Dalton, *Catalogue of early Christian Antiquities* cit., (1901), Nr. 284; Rosenberg, *Niello* cit., p. 51. Il Rosenberg segna (d'accordo col Dalton) come data il X-XI sec., ovvero « vielleicht etwas zu spät ». Ma crediamo che la data non abbia sufficiente giustificazione. Le figurazioni sono: Natività e Adorazione dei Magi, ambedue molto simili alle nostre. È indubbio che si debbano attribuire (anche per la tecnica) il nostro anello e l'encolpio allo stesso periodo.

(2) Si vedano, ad esempio, nell'ottimo repertorio di H. Th. Bossert, *Altanatolien*, Berlin, Wasmuth, 1942: il rilievo di Yazilikaya (tav. 125, n. 543); il rilievo di Birecik (tav. 220, fig. 866); il rilievo di un cilindro della Cilicia (tav. 161, fig. 716); la statuina bronzea di Firnis (tav. 141, nn. 584-586), etc.

già esista su di un'ampolla di Monza, è certo che sarà frequente in epoca più tarda (1).

*Battesimo:* Gesù è a mezzo busto perchè il rimanente è immaginato come immerso nelle acque (di certo, mancò lo spazio all'artefice che adottò questo ripiego). Il battezzatore a sinistra (non se ne vedono i piedi). Due Angeli a destra in figura intera. Il primo sembra avere le mani velate. Forse un segno in alto, nel lembo consunto del tratto superiore, dev'essere l'ultima traccia della palomba. Ma è dubbio. Circa la tecnica, vi è da notare che l'abito del Battista deve aver perduto l'ageminatura, o l'impasto del niello. Ha ora un incavo. Viso e capelli incisi nell'oro e niellati. Gli Angeli mostrano nei vestiti gli impasti di colore (rossigni?). Può darsi vi fosse un incastro argenteo nelle ali.

Ritroviamo (un pò più complessa) questa iconografia nella citata cassettina dipinta del « Sancta Sanctorum ». Ma i confronti possono estendersi a varii monumenti, che sarebbe lungo enumerare (2). Osserveremo la presenza degli Angeli assistenti (o meglio, adoranti) nelle iconografie orientali.

*Crocifissione:* Strano a dirsi. Questa scena è apparsa a molti, e financo allo Schultze (non però allo Stuhlfauth), come quella dell'« Ecce Homo », Si tratterebbe di un tipo di rappresentazione unico, perchè l'ostensione di Gesù piagato fu rappresentata nell'antichità cristiana in ben diverso modo. E cioè Pilato facente un gesto con la mano aperta verso Gesù per mostrarlo al popolo (3). Invece qui si ha nel mezzo il

(1) Esempi in *Dict. Arch. Chr. lit.*, voce: *Mages* in vol. X, 1 (1931). L'articolo ha sfruttato l'opera di H. Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, Leipzig, 1904.

(2) Molto materiale nella voce: *Baptême de Jésus* nel vol. II, 1 (1910), *Dict. Arch. Chr. lit.* cit. (H. Leclercq): E. B. Smith, *Early Christian Iconogr.* cit, pagg. 165-188; G. de Jerphanion, in *La voix des monuments* I, 165-188.

(3) F. Grossi-Gondi, *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli,* Roma, Univ. Gregoriana, 1923, p. 115 (citando la riproduzione del Garrucci, 335, 2, 4). Fr. Gerke, *Die Zeitbestimmung der Passionssarkophage* (Abhandl. des archaeol. u. kunstgesch. Inst. der Pazmány Universit. in Budapest, XXI). Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, s. a,, (ma estr. da *Archaeologiai Értesitö*, LII), v. specialmente tav. IV, 15 (e particolare a tav. X, 42), e tav. IV, 12 (nel testo non si illustra questo elemento).

Cristo vestito di *colobium*; ai lati due personaggi seminudi. Dal basso viene la lancia (o l'asta) che squarciava il costato di Gesù. Viene anche dal basso una seconda canna, che deve essere quella della spugna, come sul citato dipinto della cassettina del « Sancta Sanctorum », che (specie nella parte superiore, ha molte rassomiglianze con la nostra scena. Una ispezione accurata mostra non soltanto un segmento nella testa dei due ladroni, ma pure (dietro il collo) le ombre del « V » di una « *furca* ». E poi si vedono nei due i segmenti delle corde che avvincono i corpi ai patiboli (si noti la riproduzione fotografica della scena delle « Marie al sepolcro » che contiene anche lo scorcio della scena antecedente. Ivi è meglio visibile il ladrone di destra). In figurazioni d'origine siriaca, i due ladroni sono nudi e legati al patibolo « a tau ». Il Cristo è per lo più vestito di colobio; ma tuttavia se ne ha esempio anche col solo perizoma (1). In quanto al segmento sulla testa della croce, esso può essere il palo.

Altre osservazioni: Il nimbo di Gesù (graffito) è crucigero. Il suo colobio è ageminato agli orli e al centro. I ladroni hanno il perizoma con agemine e incisioni di niello. Pure incisi e niellati sono i volti; ma quello di Gesù è più decisamente tracciato. Si noti poi la rigidezza della terminazione ad angolo delle spalle del Cristo (è questo l'unico accenno alla distensione del corpo sulla croce, perchè s'immagina la collocazione forzata su di un supporto). Nella cassettina del « Sancta Sanctorum » si vedono bene le braccia di Gesù, ma non si nota la croce altro che in un palo col *titulus* sopra il capo (e dentro il nimbo). I ladroni hanno il segmento ligneo al di sopra del capo come nel nostro cimelio (2).

*Le Marie al Sepolcro:* Le due Sante Donne a sinistra del sepolcro raffigurato come una edicola con una croce sopra e con inferriate (?), o tendaggi (?). A destra, l'Angelo in posizione eretta che fa un gesto d'allocuzione. Una delle Marie ha le vesti ageminate d'argento e niellate. E' un complesso

(1) MILLET, *Recherches sur l'icon. de l'Évangile* cit., p. 423 segg. e figg. 447-449.

(2) Sulla scena della Crocifissione, v. G. DE JERPHANION, in *La voix des monuments* cit., I, pagg. 138-164. L'immagine del Cristo in colobio è forse siro-mesopotamica.

oscuro. Quella più indietro ha il vestito inciso sul fondo aureo, o su di un'agemina di oro più chiaro. La tomba segnata fortemente a niello. Le vesti e le ali dell'Angelo erano riempite d'impasti colorati e d'argento, ma oggi sono quasi scomparsi. Così pure la tinta inserita nei capelli. Interessanti le due braccia sollevate di tale Angelo. Nei nimbi delle due Marie, il solito fenomeno della fusione in una linea (già rilevato). Asserisce il Millet che Bisanzio mette nella scena due donne ed una edicola tombale; l'Occidente, tre donne e, dopo la fine del X secolo, un sarcofago. Quindi: Angelo assiso all'esterno (ma da noi sta eretto) ed Angelo all'interno (seduto sul sarcofago) (1).

Nella citata pittura del « Sancta Sanctorum » abbiamo le Marie a sinistra (e con lo stesso movimento: cioè la prima più piegata in avanti; la seconda più eretta); l'edicola con le *crates*, l'Angelo, che però è seduto. Egli distende il braccio per indicare il sepolcro aperto. La concordanza tra la pittura e l'opera in niello è financo nel colore degli abiti delle due Marie: quello della Donna avanti è oscuro, quello della posteriore più chiaro (2).

Perciò vi sono diversi indizi per asserire che l'anello dipende dalle iconografie siro-palestinesi. È anzi un oggetto che deve provenire da quelle zone, o tutt'al più dall'Asia Minore. E qui bisogna ricordare che vi sono altri esempi di anelli consimili. Uno, conservato nel British Museum, ha un'altra serie di figurazioni cristologiche, ma eseguite in modo più sommario e, a quel che sembra, soltanto con incisioni talvolta più decise, tal'altra più lievi. Le scene si succedono così: Annunciazione, Visitazione, Natività, Battesimo, Adorazione dei Magi, Crocifissione (anche qui, per errore, si è parlato di

(1) MILLET, *Recherches sur l'icon. de l'Évangile* cit., p. 517. L'Occidente preferisce la versione di Marco (XVI, 1) sulle tre mirrofore. Però a Dura-Europos, negli affreschi della cappella cristiana del III secolo, c'era, a quanto sembra, traccia della terza mirrofora (vedi infatti la indicazione delle tracce e la ricostruzione in M. ROSTOVTZEFF, *Città carovaniere*, ed. it., Bari, Laterza, 1934, tav. XXXVI.

(2) E quanta concordanza con le ampolle monzesi! Ancor più che col dipinto. Si veda la scena delle Marie al sepolcro nella fig. 8434 del cit. *Dict. Arch. chr. lit.* voce: *Monza*, col. 2759-60. C'è anche l'Angelo eretto ed alloquente e c'è l'edicoletta con la grande croce superiore.

« Ecce Homo »), l'Angelo presso il sepolcro (lo mostra e solleva le braccia; non ci sono le Marie. L'angelo sta a sinistra invece che a destra) (1). L'anello è, come il nostro, poligonale all'esterno. Ma il castone non è tondo; è a rosoncino lobato. E vi si vede una singolare figurazione: Il Cristo da una parte e, come sembra, la Vergine dall'altra, dorso a dorso e posti al centro, si rivolgono ai due sposi. In alto una stella. In basso la dicitura OMONVA (sic! per ὁμόνοια, cioè l'augurio di concordia). Che figure sommarie anche qui! Interessanti peraltro i costumi, perchè la sposa ha in testa uno strano copricapo a falda da cui pendono i veli, e lo sposo sembra avere un turbante. Il Dalton ha datato l'oggetto al X secolo. Ma proprio la sua rozzezza, le varianti iconografiche, la incomprensione (si direbbe) di certi particolari antichissimi (si veda, ad esempio, come son ridotti i berretti frigi dei Magi) denunciano una replica popolare tarda in cui non è giunta se non l'eco languida di una tradizione di parecchio anteriore. Potrebbe financo venire il sospetto di un falso.

Altro esemplare. È quello della già raccolta Pichon, in Parigi (2). Ritorna la sagoma lobata del castone dell'anello del British Museum; ritorna il motto greco OMONVA. Si rivede la coppia nuziale, ma in altro tipo. Ci sono lunghe tuniche. Il marito ha la « cuffia » con la fascia indietro svolazzante; la moglie è a chiome libere, ma le pende dalla spalla un velo. Il Signore e la Madonna sono in lunghe tuniche ed hanno aspetto curiosissimo. I nimbi (a fascia più che a linea tanto sono spessi) sono talvolta a linea unica, fusi. Le scene si succedono così: Annunciazione, Visitazione, Natività, Presentazione al Tempio,

(1) Dalton, *Catalogue* cit. (1901), p. 21, n. 129 e fig. tav. IV. Id., *Guide to Christian Antiquities in the British Museum*, London, 1903, p. 57, fig. 29 (Inv. Nr. 129). Id. *Catalogue of the Finger Rings in the British Museum*, Post classical period nr. 127. — Rosenberg, *Niello* cit., pagg. 47-49 e fig. 37. — *Dict. Arch. chr. lit.*, voce *Mariage*, col. 1940, fig. 7686.

(2) Schlumberger, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pendant l'année 1889* (seduta del 5, IV) (ristampato in *Mélanges d'Archéologie byzantine*, Ie série, 1895, pagg. 67-69); cf. per la figura l'op. dello stesso A.: « *Un Empereur byzantin au Xe siècle* », *Nicephore Phocas*, 1890, p. 389). — Rosenberg, *Niello* cit., pagg. 48-49 e fig. 36.

Battesimo (1); e poi due scene curiosamente espresse: (due crocifissi?) e il Signore avvolto in una specie di tunica o clamide (non si vedono le braccia, non è un colobio) (2). Altra scena: Il Signore (a un Angelo mancherebbero le ali, che non furono mai omesse in questo periodo), due palmette che vorrebbero significare un orto; due teste di donne e accenni di corpi prostrati (apparizione di Gesù alla Maddalena? Non certo è la scena delle Donne al sepolcro, come si è interpretato) (3). Le figure grossolane, con segni bruti e campiture larghe d'impasti oscuri, denunciano anche in questo caso (e in altro senso) un prodotto popolare, forse di artigianato copto o siriaco. Ma siamo anche qui in un tempo in cui era lontana quella tradizione del paleocristianesimo, che è ancor viva nell'anello del Museo di Palermo. Fa meraviglia che due conoscitori come il Dalton e come il Rosenberg si siano ingannati mettendo in gruppo i tre anelli e attribuendo ad essi quasi il medesimo periodo. Un oggetto solo può essere veramente contemporaneo; ed è la teca ottagona del British Museum (con la Natività e l'Adorazione dei Magi) di cui discorremmo.

L'anello Pichon ha ben due iscrizioni greche, ma piene di errori (4). La nostra ha pure errori di grammatica e di me-

(1) Il Battista a sinistra ed un Angelo a destra (le ali sono assai sommariamente indicate) Il Signore in mezzo è a mezzo busto e vestito (ma con una curiosa apertura dell'abito davanti, a Λ; forse per l'inserzione centrale delle due mani giunte?). Lo Spirito Santo sopra e con indicazione di raggi attorno.

(2) È incerto se i due ai lati del Signore abbiano un cappello frigio, ovvero elmi. Due macchie (una tonda e l'altra pressochè quadrangolare) potrebbero essere due scudi. In basso le ginocchia e (sembra) un palo. Sarebbero forse due impalati? Non si capisce se due segni che si dipartono dal petto siano braccia, o traverse del patibolo. L'abito del Signore è piuttosto una specie di clamide.

(3) Contaminazione tra la scena delle pie donne al sepolcro e la scena in cui Gesù appare alla Maddalena?

(4) † KVPIЄ BOHΘIT OVC ΔϒΛϒC COV PЄTPϒ ΘЄOΔOTIC cioè † Κύριε βοήθει τοὺς δούλους σου Πέτρου καὶ Θεοδότις. Lo Schlumberger non riesce a identificare questi due personaggi. Si tratta di una qualunque coppia nuziale a cui viene augurata la ὁμόνοια (secondo l'epigrafe di cui nel testo abbiam parlato). Troverai esempi di questa frase negli oggetti dei cataloghi del DALTON (si tratta di anelli) riprodotti anche nella

trica (1), però qui si passa il segno. Non è possibile giudicare il carattere paleografico di tali scritte altro che dall'« OMONVA » (ed è ben poco), perchè non furono riprodotte e l'oggetto, a quanto sappiamo, non è più reperibile (2). Circa la tecnica delle figure lo Schlumberger parla di inserzioni di « émail bleuâtre »; ma il Rosenberg osserva che la frase è di poco aiuto per la datazione dell'opera (3). Ad ogni modo è roba tarda. E, ove si consideri anche l'anello del British Museum e si tenga conto di quanto abbiam detto circa l'iconografia dei due cimeli, avremo giustificati motivi per attribuire l'anello di Palermo ad un'epoca convenientemente anteriore. E cioè al secolo IX, o alla seconda metà dell'VIII, prima della interruzione degli scambi fra la Sicilia e l'impero bizantino provocata dalle conquiste musulmane (4).

Roma CARLO CECCHELLI.

---

citata voce *Mariage* del *Dict. Arch. Chr. lit.* cit. Vi sono pure iscrizioni dedotte da Giov. XIV, 27:

† ЄIPINHN THNЄMHNAΦIHMHVMHN ∾ †

† ЄIPHNHN THNЄMHN ΔHΔΩMЄVMHN ∾ †

cioè:

† εἰρίνην τὴν ἐμὴν ἀφίημη ὑμῆν †

† εἰρήνην τὴν ἐμὴν δήδωμε (!) ὑμῆν †

osserva molto bene il Rosenberg sulla traccia dello Schlumberger, che la coesistenza della forma εἰρήνη con la non classica εἰρίνη (e si potrebbero aggiungere altre particolarità) ci riporta ad un'epoca tarda, forse al X secolo o più tardi. Noi facciamo osservare nella prima iscrizione anche il nesso ου ottenuto con il fiocchetto ϒ.

(1) Si rileva negli opuscoli del SALINAS che l'epigrafe apparteneva ad un tempo in cui non si distinguevano più le vocali lunghe dalle brevi.

(2) Scrive il ROSENBERG cit., p. 48, che nel catalogo di vendita della collezione Pichon l'anello non figurava.

(3) « ...lässt uns durch seine Worte... wenigstens erkennen, dass es sich um blauschimmerndes Niello handelt dass wir viel häufiger bei Arbeiten des 7. und 8., als bei solchen aus dem 10. Jahrh. antreffen ».

(4) Nel *Catalogue* del DALTON (tav. IV, n. 130, cf. *D. A. C. L.*, voce *Mariage*, col. 1941, n. 7687) c'è un anello con castone lobato ove un rozzo niellatore ha tracciato due personaggi (uomo e donna) e in mezzo il Cristo. Iscriz. OMNYA (ὁμόνοια) e, intorno al castone † IPHNHN THN EMHN

Post Scriptum. — Alcuni mirabili affreschi recentemente scoperti a Castel Seprio in Lombardia, e che saranno presto pubblicati dal De Capitani, d'Arzago e dal Bognetti, hanno la scena dell'Adorazione dei Magi, nella quale si scorgono gli alti berretti come sul nostro anello. Gli affreschi sono sicuramente anteriori al IX secolo e di fattura tipicamente bizantina. Quindi, vi è un altro argomento per la nostra datazione al IX sec. o alla seconda metà dell'VIII. Sono grato al prof. E. Rossi per alcune informazioni circa il vestito orientale.

---

ΔΗΔΟΜΕ (Ioh. XIV, 27). L'anello sarebbe stato trovato a Girgenti. Anche questo è cosa tarda e venuta in Sicilia nel XII sec., a tempo normanno. Forse può servire a indicare il periodo dell'anello della collezione Pichon (XI-XII secolo ?).

Nello stesso Catalogo (IV, 131) (cf. cit. voce *Mariage*, fig. 7688) un altro anello (ma con castone ovale) ha due personaggi e una figura di Cristo con *colobium* molto simile alla nostra. C'è l' «(o) MONOYA » e ci sono poi le lettere Ε || ΟΔ forse iniziali di nomi propri. Quest'anello è di epoca vicina a quella del nostro.

# On the Asiatic Frontiers of the Empire of Nicaea

Working on a monograph on the reign of Michael VIII, I have had occasion to examine the territorial extent of the empire of Nicaea in Asia Minor. This is a subject to which G. de Jerphanion has made some important contributions. His article "Σάμψων et Ἀμίσος" has solved an important geographical problem (1), while that on the Cappadocian inscriptions in relation to the history of the empire of Nicaea has raised some questions not without interest (2). What I have to say, therefore, about the territorial extent of the empire of Nicaea in Asia Minor, is not out of place in a volume dedicated to G. de Jerphanion in honor of his seventieth birthday.

Concerning the coastal possessions of the empire of Nicaea in Asia Minor, there is, of course, no problem. If the Asiatic coast of the Bosphorus is excepted, the empire included all the coast of Asia Minor from the river Indus (Dalaman-čai) to and including Amastris on the Black Sea (3).

(1) « Σάμψων et Ἀμίσος. *Une ville à déplacer de neuf cents kilomètres* », *Orientalia Christiana Periodica,* I (Rome, 1935), 257-267. But see also P. Orgels, *Sabas Asidénos, dynastie de Sampsôn, Byzantion,* X (1935), 67-77, especially p. 67, note 5, where other references are given.

(2) *Les inscriptions Cappadociennes et l'histoire de l'empire grec de Nicée, Orientalia Christiana Periodica,* I, 239-256.

(3) That the Indus formed the frontier between the empire of Nicaea and the Turkish possessions is known to us through oriental sources only. W. Tomaschek, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter, Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien: Philosophisch-historische Klasse,* CXXIV (Vienna, 1891), 42. See also P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche* (Istambul, 1934), 1 ff. The southernmost coastal point of the Greek possessions according to the Greek sources was the Cnidian peninsula. Acropolites, *Opera,* edited by August Heisenberg (Leip-

It is in determining the frontiers of the interior that we meet with difficulties, for nowhere in the sources are these frontiers precisely delineated. The information we have is sporadic. It refers to this or that locality as belonging to the Lascarids, but the picture that it draws of the extent of the empire in the interior of Asia Minor is fragmentary.

It is known from Nicetas Choniates that Laodiceia and Chonae were included in the possessions of Theodore I Lascaris (1). But how the line ran from there is not known. Sublaeum did not belong to the empire (2), but virtually every historical atlas makes the eastern boundary of the empire run from Sublaeum northeast to a point on the Black Sea just east of Amastris (3).

This line leaves within the empire Kutahia, Dorylaeum (Eskişehir) and Claudiopolis (Bolu), but it is questionable whether these towns belonged to the empire. It is known that Dorylaeum was already in ruins at the time of Manuel Comnenus, and although the latter rebuilt it to serve as a check to the advance of the Turks (4), he was forced to abandon it after the disaster at Myriocephalum (5). Towards the end of the twelfth century it was a Turkish possession (6), and

---

zig, 1903), 45. Acropolites here states that Stadia, which was located on the Cnidian peninsula, was in Greek hands. On the location of Stadia see Tomaschek, op. cit., 40, and F. W. Hasluck, *Datcha-Stadia-Halikarnassos*, *The Annual of the British School at Athens,* XVIII (London, 1911-12), 211.

(1) Nicetas Choniates, *Historia* (Bonn, 1835), 842.

(2) Sublaeum had been rebuilt by Manuel Comnenus just before the battle of Myriocephalum. *Ibid.*, 229. However, after the disaster which he suffered at the battle he was forced to abandon it to the Turks. J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* 3 (Paris, 1910), 371 f. According to Nicetas Choniates (op. cit., 246) Manuel was only required to destroy the fortifications of Sublaeum, but this amounted to the same thing as abandoning the place to the Turks. There is no reference in the later writers that Sublaeum was recovered by the Greeks.

(3) The possession of Amastris by the Lascarids is well attested by the sources. Acropolites, op. cit., 18.

(4) Nicetas Choniates, op. cit., 227.

(5) *Chronique de Michel le Syrien,* 3 : 371 f. ; Nicetas Choniates, op. cit., 246.

(6) Nicetas Choniates, op. cit., 689 : Τῷ Ἰκονιεῖ Κλιτζασθλάν... πλείους γεγόνασιν υἱεῖς. Ἀμάσειαν μὲν οὖν καὶ Ἄγκυραν καὶ Δορύλαιον καὶ πόλεις

there is no evidence to the effect that it was later recovered by the Greeks. Kutahia fell to Qylyğ Arslān during the reign of Alexius II (1). That it was subsequently recovered by the Greeks appears extremely doubtful. Indeed what evidence there is seems to indicate that it remained definitely outside of the empire (2). Claudiopolis, too, seems to have been definitely lost by the end of the twelfth century (3). The eastern frontier of the empire, therefore, most probably ran along the Indus river, and west of Sublaeum, Kutahia, the region of the stream of Bathys (4) and Claudiopolis, and reached the Black Sea at Amastris.

In a sense, however, this line is imaginary. For there was no clear cut and definite demarcation marking the Greek possessions from those of the Turks. The frontier was rather a region than a line, "a fairly wide strip of no-man's land", where the border warriors of both sides watched and fought each other (5). It is questionable whether the territory effectively under the control of the Greeks extended very much east of Philadelphia, Brussa and Nicaea. According to Acropolites Philadelphia was virtually on the frontier line and for

---

ἄλλας Ποντικὰς εὐδαίμονας τῷ Μασοὺτ ἀπεκλήρωσε. This passage has been analyzed by P. Wittek with the help of oriental sources and has been found accurate. W. Wittek, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie, Byzantion*, X (Brussels, 1935), 12 ff. But on page 37 Wittek writes: *Nur ist seine Angabe dahin zu modifizieren, dass Dorylaion wohl türkisch, aber nicht eigentlich seldschukisch war. Es gehörte zu der von den Turkmenen beherrschten Grenzzone, in der die Macht der Seldschukenherrscher nur eine sehr bedingte war.* J. H. Mordtmann (*The Encyclopaedia of Islam*, article Eskishehir) says that "after the unsuccessful war against Kilidj Arslān I, he [Manuel Comnenus] had to agree to destroy the fortifications and a short time afterwards the town must have been definitely occupied by the Seldjuks".

(1) Nicetas Choniates, op. cit., 340.

(2) Wittek, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie*, 34.

(3) Ibid, 41. According to V. Laurent, Claudiopolis fell to the Turks sometime between 1189 and 1214. V. Laurent, *Héraclée du Pont, Echos d'Orient* XXXI (1932), 318.

(4) The Bathys flows into the Thybris (Pursak) at a point a little to the east of Dorylaeum. Ibid, 36. Already during the reign of Alexius III Angelus (1195-1203), the region of the Bathys was occupied by numerous Turkish tribes. Nicetas Choniates, op. cit., 658.

(5) Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London, 1938), 23.

that reason its citizens exercised in the arts of war and were ever ready to fight (1).

If the line drawn above as roughly marking the Asiatic frontiers of the empire of the Lascarids is accurate, then the statement of Gregoras that the Lascarid possessions extended very much into the interior of Asia Minor, as far as Cappadocia (2), must be mistaken. Among the modern students of the empire of Nicaea only Miliarakis and G. de Jerphanion refer to Gregoras in connection with the territorial extent of the Lascarid empire in Asia Minor. Miliarakis simply cites the passage without any commentary (3), but Jerphanion studies it at length (4) and introduces in its support inscriptional information which seems to corroborate it. This information is drawn from three different inscriptions found in three different churches, all three located in the Sobesos-Zoropassos region in Cappadocia. Two of them are exactely dated, April 25, 1212, during the reign of Theodore I Lascaris (ἐπὶ Βασιλέοντος Θεοδόρου Λάσκαρη), and 1216/1217, again during the reign of Theodore I Lascaris (ἐπὶ Βασυλέος [Θεοδώρου Λάσκαρι]). The third bears no exact date, but mentions John Vatatzes as the reigning emperor (Λάσκαρι Βασιλεύοντος Βατάτζη [ἐτελειώθη]) (5).

Jerphanion supposes that the mention of Theodore I Lascaris and John Vatatzes in the Sobesos-Zoropassos inscriptions, if taken together with the testimony of Gregoras, can mean only one thing, that the Sobesos-Zoropassos region was under the jurisdiction of the Lascarids, having been acquired as a result of the battle of Antioch in 1210, where Kaikhosrev lost his life. This region either formed a Greek

(1) Acropolites, op. cit., 105.

(2) Nicephorus Gregoras, *Historia*, I (Bonn, 1829), 16. οὐ μόνον Βιθυνίας (βασιλεύειν τὸν Λάσκαριν) καὶ ὅσαι παράλιοι τῶν ἐπαρχιῶν ἐπὶ βραχὺ μῆκος ἐκτείνονται, ἀλλ' ἤδη καὶ ἐς πολλήν τε ἀνιέναι μεσόγειον, καὶ ἐπὶ μάλα τοι πλεῖστον μῆκος ἐκτεταμένην κεκτῆσθαι, ἀρχομένην ἀπὸ Καρίας τε καὶ Μαιάνδρου τοῦ ποταμοῦ κατὰ νότον, καὶ διήκουσαν πρὸς βορέαν ἄχρι Γαλατικοῦ πόντου καὶ Καππαδοκίας αὐτῆς.

(3) A. Miliarakis, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου (Athens, 1898), 44.

(4) Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes...*, 248 f.

(5) Ibid., 239-41.

enclave in the midst of Turkish territory or was connected with the main possessions of Nicaea by a "kind of corridor between Lycaonia and Galatia". This corridor running from the "elbow of the valley of the Halys and along the northern border of the desert region of the ancient Axylon could permit the establishment of a bridge between Zoropassos and the upper valley of the Sangarius" (1). The existence of such a corridor seems to us extremely improbable, for it is very doubtful if the Greeks had effective control of the upper valley of the Sangarius. There remains the possibility of an enclave, but an enclave in the midst of Turkish territory far from the effective frontiers of the empire and with no means of communication by sea is hardly conceivable. The mention of the Lascarids in the inscriptions of the Sobesos-Zoropassos region must either be attributed to custom or else, as Wittek suggests, to a hope, raised among the Christians of this region by the victory at Antioch, that they were soon to be included in the empire of Nicaea (2). If indeed they did entertain such a hope, it proved to be groundless. What is known of the Asiatic frontiers of the empire of Nicaea seems to indicate definitely that that empire never included the Sobesos-Zoropassos region.

New Brunswick PETER CHARANIS.

(1) Ibid., 254 f.

(2) WITTEK, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie*, p. 47, n. 7: *Die Nennung des Kaisers auf diesen Inschriften kann man höchstens dahin deuten, dass nach der Schlacht bei Antiochia, in welcher der Sultan gefallen war, die kappadokischen Christen sich über die Möglichkeit einer Wiederherstellung der byzantinischen Herrschaft lebhaften Illusionen hingegeben haben mögen. In ihren Höhlenkirchen konnten sie, ohne dass sich eine seldschukische Behörde darum kümmerte, diesen Illusionen ungehindert Ausdruck geben.*

# Une sainte suspecte : Ste Olive de Palerme ou de Tunis

Depuis qu'avec les savants travaux des Bollandistes en général et ceux du R. P. Delehaye en particulier, la critique hagiographique s'est faite aussi exigeante qu'elle l'avait été peu, on sait que de nombreux « saints », vénérés jadis n'ont jamais eu d'autre existence que celle que leur a conférée l'imagination des hommes. Il ne s'agit point ici d'ajouter à la liste des suspects le nom de sainte Olive puisqu'aussi bien il y figure déjà [1], mais de montrer combien est fondée la suspicion à l'égard de cette vierge et martyre qu'ignorent les martyrologes historiques et qui demeure justement absente des dernières éditions du martyrologe romain.

Si l'on en croit ses Actes [2], sainte Olive serait née en Sicile de parents nobles. Elle aurait été exilée à Tunis à l'âge de treize ans par les *paganos aut infideles* (?) qui dominaient l'île et c'est sur le sol africain que se déroulent les péripéties de son existence terrestre. Dès son arrivée, elle se signale en rendant la vue à des aveugles que leur action de grâce conduit au martyre, tandis que l'enfant, préalablement flagellée, est envoyée « dans un lieu où il n'y avait point d'habitations humaines, mais seulement des animaux : lions, serpents

[1] Pour M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia,* 2e éd., I, p. 662 (= 520), la légende de sainte Olive est « si absurde » qu'elle ne mérite même pas l'examen. Plus nuancé, Mgr Lanzoni, *Le Origini delle diocesi antiche d'Italia,* p. 391, n'en manifeste pas moins une réserve prudente.

[2] AA. SS., juin, t. II, pp. 292 et ss. On se reportera au texte publié dans les *Analecta Bollandiana,* t. IV, pp. 5-9, d'après un manuscrit du XIVème siècle conservé à la cathédrale de Palerme. Sainte Olive est honorée le 10 juin.

et dragons ». Elle y demeure sept années, entourée si l'on peut dire de leur considération, jusqu'à ce qu'elle y soit découverte par des chasseurs venus de Tunis. Ceux-ci manifestèrent d'abord à l'égard de la vierge d'un moindre respect que les bêtes sauvages, mais sainte Olive se protège contre leurs entreprises avec le signe de la croix. Bien mieux, elle les convertit et les incite à prêcher contre les infidèles, leur promettant en récompense la palme du martyre qu'ils ne tardent d'ailleurs pas à cueillir. Un tel prosélytisme ne manque pas d'inquiéter le *dominus terrae et civitatis Tunisii*. Il ordonne qu'on amène sainte Olive qui convertit son escorte. Le roi l'interroge, ne parvient naturellement point à briser sa constance, et la fait incarcérer sans pain, vin, ni lumière. Mais elle est réconfortée par un ange et, lorsqu'elle est conduite à nouveau devant le prince, elle convertit à la foi du Christ ceux qui l'écoutent. Vainement, celui-ci ordonne-t-il qu'elle soit flagellée jusqu'à ce que ses os apparaissent; elle continue de répandre la grâce autour d'elle. Elle est mise au chevalet et lacérée; nouveau supplice inefficace. On la jette dans l'huile bouillante; elle en sort intacte. Remise au chevalet, on la brûle avec des broches ardentes. Le seul résultat est la conversion des bourreaux qui subissent à leur tour le martyre. Enfin, on la décapite et son âme s'exhale à la vue de tous sous la forme d'une colombe que des anges portent au ciel en chantant tandis que son corps, dérobé par des fidèles, est porté *in civitatem vel prope civitatem Panormi* où il est enseveli.

Il n'y a pas besoin d'être particulièrement versé dans les études d'hagiographie pour déceler la très faible valeur de ces Actes. Ils semblent de rédaction tardive, mais dont on ne saurait préciser la date. En tous cas, ils ne contiennent aucun élément historique et c'est de façon absolument vaine que les érudits locaux ont jadis éperdument disserté sur la question de savoir s'il fallait placer le martyre de sainte Olive en 463 ou en 915 et s'il convenait d'en imputer la responsabilité aux Vandales ou aux Musulmans (1). On trouve là réunis des thèmes familiers à la littérature hagiographique et les Actes de

(1) Sur les différentes hypothèses émises AA. SS., loc. cit. et S. Romano *Una santa palermitana venerata dai maomettani a Tunisi* dans *Archivio storico siciliano*, t. XXVI, 1901, pp. 11-21.

sainte Olive ressemblent d'assez près à beaucoup d'autres. Ils ont, en particulier, une parenté assez étroite avec ceux de sainte Agathe : noblesse de l'héroïne, aménité des bêtes sauvages qui l'approchent, incarcération accompagnée d'une visite miraculeuse, multiplicité des supplices dont plusieurs analogues (1). Si l'on se rappelle que Palerme essaya un moment d'annexer sainte Agathe (2), on est tenté de se demander si, faute de l'original, la capitale sicilienne n'aurait pas cherché en sainte Olive une copie aussi ressemblante que possible de la vierge de Catane.

Mais, dira-t-on, les Actes fournissent une indication précieuse en notant que sainte Olive fut inhumée à Palerme même ou près de la ville. Et l'on prétend, en effet, qu'à l'endroit où s'élève aujourd'hui l'église Saint-François de Paule, c'est-à-dire en dehors des anciens murs, à proximité de la porte Carini, il existait avant 1518 une chapelle dédiée à sainte Olive. La place voisine est encore aujourd'hui appelée place sainte Olive, et, selon S. Romano, la troisième chapelle à droite, en entrant dans l'église, lui est encore consacrée (3). Le même auteur prétend qu'une cavité s'ouvrirait dans cette chapelle et communiquerait avec une caverne où, d'après la tradition, reposerait le corps de la sainte. Pourtant, les recherches faites jadis ont été vaines, quelque prix qu'on eût attaché à leur succès. Nous ne sommes donc pas en mesure de dire si la chapelle a été élevée à cet endroit en raison de la tradition rapportée par les Actes ou bien si les Actes ont placé le tombeau de sainte Olive à proximité de la ville parce que la chapelle passait, à tort ou à raison, pour en occuper le lieu. En d'autres termes, le paragraphe des Actes qui fournit l'unique indication théoriquement vérifiable qu'ils contiennent, et qui pourrait d'ailleurs fort bien être une interpolation postérieure à l'ensemble, ne nous paraît pas susceptible de beaucoup plus de confiance que le reste (4). Et ceci d'autant moins

(1) AA. SS., février, t. I, pp. 599-662 et particulièrement pp. 621 et ss.

(2) A. Dufourcq, art. *Agathe*, dans *Dict. d'Hist. et de Géog. eccl.*, t. I, pp. 909-910. Le texte grec de la vie de sainte Agathe; P. G., t. CXIV, col. 1331 et ss. donne la sainte comme originaire de Palerme.

(3) S. Romano, op. cit. pp. 20-21.

(4) S. Romano n'indique point la source de son information et j'ai vainement cherché à en vérifier l'exactitude.

que l'affirmation des Actes est contredite par ailleurs. En 1402 en effet, le roi Martin d'Aragon faisait réclamer au Ḥafṣide Abû Fâris *le corps de santa Oliva qui jau en Tunic* (1) et le voyageur flamand Anselme Adorne qui séjournait à Tunis en 1470 précise que *près de la Grande Mosquée, à distance peut-être d'un jet de pierre, il en est une autre, petite celle là, au sommet de laquelle repose le corps de sainte Olive qu'aucun des Maures n'ose toucher depuis que plusieurs d'entre eux ayant voulu y porter la main sont restés figés comme des statues* (2). Si, comme il est vraisemblable, Martin d'Aragon intervint dans l'affaire au nom des intérêts généraux de sa maison que représentait alors en Sicile son fils Martin le Jeune (1392-1409), on voit qu'il existait, tant dans les milieux chrétiens de Tunis qu'en Sicile même une tradition qui plaçait la sépulture de la sainte non plus à Palerme mais en terre d'Afrique.

En dépit de l'indication d'Adorne, nous ne pouvons pas identifier l'édifice dans lequel aurait reposé le corps de sainte Olive. Le quartier qui environne la Grande Mosquée de Tunis a subi trop de remaniements depuis le XV$^{ème}$ siècle. D'autre part, il demeure interdit aux non musulmans de pénétrer dans les mosquées de Tunis et nous ne sommes pas en mesure de vérifier si celles qui environnent la Grande Mosquée ne contiennent point de vestiges antiques attestant qu'elles s'élèvent à l'emplacement de sanctuaires chrétiens. Par contre, le souvenir de sainte Olive, qui semble avoir aujourd'hui disparu, survivait encore, il y a seulement un demi siècle, chez les Siciliens, sinon chez les Musulmans, et l'on pouvait encore recueillir à Tunis de pieuses légendes, analogues à celles dont le voyageur flamand s'était fait l'écho quatre siècles auparavant (3). Mais ce qui ne manque pas d'impressionner plus particulièrement l'historien, c'est que la Grande Mosquée, à proximité de laquelle se trouverait le

(1) D. G. Llagostera, *Itinerari del rey En Martí* (1396-1402), dans l'*Anuari* de l'Institut d'Estudis catalans, 1911-1912, pag. 141, confirmé par A. Ivars Cadorna, *Dos Creuades valenciano-mallorquines a les costes de Berberia*, p. 161. Cf. également R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, t. I, pp. 223-225.

(2) R. Brunschvig, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XVème siècle*, p. 186.

(3) S. Romano, op. cit., pp. 20-21.

tombeau de la sainte, est communément appelée *Jâmi' al-Zaitûna*, c'est-à-dire mosquée de l'Olivier ou de l'Olive.

Sans doute, est-il fort possible que la Grande Mosquée « ait pris la place et le nom d'une ancienne église chrétienne ». Le nom d'Olive est attesté par l'épigraphie (1). D'autre part, si la Grande Mosquée a été fondée vers 732, il est peu vraisemblable que les Musulmans qui occupèrent Tunis dès 699 soient demeurés un tiers de siècle dans la ville sans y posséder d'édifice cultuel (2). C'est généralement dans les temples désaffectés que s'installent les religions conquérantes. Rien que de vraisemblable à ce que les Musulmans aient consacré à la foi de l'Islâm un ancien sanctuaire chrétien. Leur tradition en a peut-être même gardé le souvenir (3). Il n'y a qu'un pas à franchir pour accepter que sainte Olive ait été à l'origine lointaine de la mosquée. Si Ibn al-Šabbâṭ (XIII[ème] s.) nous explique que la *Zaitûna* tire son nom de ce qu'un olivier occupait jadis son emplacement, il se peut qu'il ait simplement imaginé ou répété une explication sans doute ration-

(1) Inscription de Canusium : Canosa (CIL. IX. 412) a., datée de 543. D'autres saintes portent également le nom d'Olive : sainte Olive de Brescia, honorée le 5 mars, AA. SS., mars, t. I, p. 359 et sainte Olive d'Anagni, AA. SS., juin t. I, p. 331, honorée le 3 juin. Ni l'une ni l'autre n'ont le moindre rapport avec l'Afrique.

(2) Comme le remarque justement Ibn Abî Dînâr al-Kairawânî (XVII s.) *Histoire de l'Afrique*, trad. Pellissier et Rémusat, dans *Exploration scientifique de l'Algérie*, t. VII, 1845. — La date de la fondation de la mosquée nous est fournie par divers textes : al-Bakrî (XI s.), *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, 2ème éd., p. 80, al-Nuwairî (XIIIème-XIVème s.) trad. de Slane en appendice à sa traduction de l'*Histoire des Berbères* d'Ibn Ḫaldûn, t. I. p. 359, etc... — Sur la Grande Mosquée de Tunis cf. G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, t. I, p. 34 et les pages dues à 'Abd al-Fattâḥ Ḥilmi et Ḥ. 'Abd al-Wahhâb, dans K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, t. II, pp. 321 et ss. Egalement, R. Brunschvig, art. *Tunis* dans *Enc. Isl.*, t. IV, p. 882.

(3) M. H. Perès a bien voulu me signaler que al-Wazîr al-Sarrâj (XVIII s.) indique que lorsque les Musulmans parvinrent à l'emplacement actuel de la Mosquée, ils trouvèrent des moines (*rubhân*) dans la *ṣawma'a* qui « était ancienne et appartenait aux moines ». Cf. également Ibn Abî Dînâr, op. cit., p 6. — Il n'est pas impossible de voir là des traces chréi ennes.

nelle, mais qui, comme tant d'autres explications rationnelles, pourrait avoir le grave défaut d'être fausse (1).

Mais, ne se peut-il pas aussi bien que les chrétiens aient déformé les lointaines traditions qui rattachaient la mosquée à leur culte? Que l'équivoque que comportait en soi le nom *Jami*ᶜ *al-Zaitûna* les ait conduits à imaginer la vie de ce mort inconnu dont on prétendait au XVᵉᵐᵉ siècle encore conserver le tombeau? Rien d'impossible non plus à ce que la légende ait passé d'Afrique en Sicile. Et cette légende, les Actes n'en marquent point le dernier état s'il est vrai que c'est notre sainte Olive qui a inspiré une des plus célèbres *rappresentazioni* du théâtre italien (2).

Pour ma part, il me paraît difficile, dans l'état présent de notre information, d'adopter l'une ou l'autre de ces hypothèses. Je me contente donc de ranger sainte Olive parmi les « suspects », sans désespérer tout à fait qu'un jour on ne puisse apporter la preuve de son historicité ou la classer définitivement dans la catégorie des saints imaginaires.

Alger. CHRISTIAN COURTOIS.

(1) Cité par Ibn Abî Dînâr, op. cit., p. 6. La chose est d'autant plus rationnelle que l'existence à Tunis même d'une mosquée dite du Peuplier, prouve qu'on désignait à l'occasion ces édifices par des noms d'arbres.

(2) Cf. ALESS. D'ANCONA, *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV XVI,* t. III, p. 238 et, du même, *Origini del teatro italiano,* 2ème éd., t. I, pp. 436-437.

# Essai sur les origines du costume ecclésiastique

Le septième jour avant les Calendes du mois d'août, sous le consulat de Flavius Felix et de Flavius Taurus, la chancellerie pontificale romaine signait une importante lettre destinée « à tous les évêques établis dans les provinces de Viennoise et de Narbonnaise » (1). La date indiquée correspond pour nous au 25 juillet de l'an 428. Il y avait alors près de six ans que le pape Célestin Ier, élu en septembre 422, gouvernait la sainte Eglise.

Nous verrons dans un instant pour quelles raisons il eut à intervenir en Gaule. Il ne semble pas que sa démarche ait été entièrement spontanée. Il y a tout lieu de croire qu'elle avait été provoquée, de Gaule même et plus précisément, comme on pourra en juger, de la cité d'Arles, par des réclamations plus ou moins justifiées et qu'il accueillit peut-être un peu trop aisément. Le fait qu'il ne s'adresse qu'aux évêques de Viennoise et de Narbonnaise, est déjà une indication précieuse pour nous. La Narbonnaise avait été, avant l'an 381, partagée en trois provinces : Narbonnaise I, capitale *Narbo* ou Narbonne, et Narbonnaise II, capitale *Aquae Sextiae* c'est à dire Aix-en-Provence et Viennoise ayant pour capitale *Vienne*. Mais il s'était produit, depuis une vingtaine d'années, un événement extraordinaire, qui avait modifié profondément les rapports des cités de cette province. La préfecture du prétoire des Gaules avait émigré, devant la poussée des barbares, de Trèves à Arles. Du coup cette cité, pour laquelle Constantin déjà avait eu une certaine prédilection, avait grandi en importance. Elle tendait maintenant à éclipser la cité de Vienne.

(1) « Coelestinus universis episcopis per Viennensem et Narbonensem provincias constitutis ». Voir la lettre dans MIGNE, *Patrol. lat.*, 50, col. 429-434.

Bien plus, elle prétendait étendre son autorité, au point de vue ecclésiastique, non seulement sur la Viennoise entière, qui s'allongeait de l'embouchure du Rhône jusqu'au lac Léman, mais encore sur les deux Narbonnaises, qui se trouvaient sur les deux flancs de la Viennoise méridionale, et même sur le petite province des Alpes maritimes. Naturellement, la cité de Vienne s'opposa à de telles prétentions. Il en résulta un conflit qui fut porté devant le Concile de Turin, en 398. Les évêques de la Narbonnaise seconde répugnaient aussi à obéir au métropolitain d'une autre province. Le Concile reconnut le bien-fondé de leur réclamation et, par une dérogation à l'usage, l'évêque de Marseille, Proculus, parce qu'il était le plus ancien de la province de Narbonnaise seconde, reçut le titre de métropolitain de préférence à l'évêque de la capitale, Aix-en-Provence. Quant au débat entre Vienne et Arles, le concile exhorta les deux rivaux à s'entendre charitablement, et décréta que celui des deux qui pourrait établir que sa cité était la métropole civile serait aussi le métropolitain au point de vue ecclésiastique (1).

Les choses en étaient là, quand les bouleversements politiques amenèrent au siège épiscopal d'Arles un personnage que les documents contemporains s'accordent à nous dépeindre comme un homme ambitieux, avide, autoritaire et dénué de tout scrupule. Il se nommait Patrocle. Cet évêque indigne fit valoir, auprès du pape Zosime, en 417, l'antiquité de son siège qu'il prétendait fondé par saint Trophime, disciple de saint Paul. Il soutenait que son siège avait toujours eu autorité sur toute l'ancienne Narbonnaise et qu'il devait par suite exercer cette autorité sur les trois provinces qui remplaçaient maintenant l'antique Narbonnaise, dont la Viennoise elle-même, ainsi que les deux Narbonnaises actuelles, n'était qu'un démembrement. Le pape Zosime, circonvenu, avait approuvé sa revendication, rejeté les protestations du métropolitain de Narbonne et blâmé l'opposition de l'évêque de Vienne, Simplice.

En écrivant aux évêques de Viennoise et de Narbonnaise, le pape Célestin s'adressait donc à un groupe nombreux

(1) Nous adoptons ici les dates et données de J. R. Palanque, dans *Les dissensions des Eglises des Gaules*, etc., dans *Revue d'Hist. de l'Eglise de France*, oct.-déc. 1935, pages 481 et s.

d'évêques sur lesquels le métropolitain d'Arles s'attribuait une autorité quelque peu contestée. Une opposition avait alors d'autant plus de chances de se faire entendre que Patrocle était mort assassiné, au cours de l'an 426. Il y avait donc à Arles un nouvel évêque, dont le caractère humble et pieux semblait permettre aux cités qui se disaient injustement traitées sous Patrocle de rétablir leur situation. Cet évêque n'était autre qu'Honorat, précédemment abbé de Lérins, dont il avait été le fondateur, un quart de siècle auparavant.

Il est aisé de voir, par ce que l'on vient de dire, que la paix était loin de régner entre les Eglises du sud de la Gaule. Si l'on en doutait, il n'y aurait qu'à méditer sur les termes de la lettre du pape. Dès les premières lignes, Célestin exprime son regret d'avoir des reproches à faire aux évêques auxquels sa lettre est destinée. Il n'en nomme aucun, il est vrai, mais on devine sans peine que la pointe de ses critiques frappe en premier lieu le métropolitain en personne. N'est-ce pas lui qui a la direction de la province ? C'est donc lui le responsable.

« Nous aimerions certes, dit le pape, n'avoir qu'à nous réjouir de l'ordonnance de vos Eglises, et pouvoir vous féliciter de vos progrès plutôt que déplorer les entorses faites à la discipline ecclésiastique » (1). « Tout ce qui se fait de bien nous apporte en effet de la joie, poursuit le pontife, et tout ce qui se fait de mal nous transperce des aiguillons de la douleur... Quelle que soit la distance, notre surveillance spirituelle ne se dément pas et rien n'échappe à notre connaissance de ce qui est tenté pour le renversement des règles par l'autorité d'une présomption nouvelle ».

Voilà bien le préambule d'une mercuriale en forme.

Et de quoi se plaint donc le Saint-Siège ?

Il n'entre pas dans le cadre de ce modeste essai de traiter de tous les points qui sont abordés dans la lettre pontificale. Nous bornons notre examen au premier de ces points, celui où il est question du costume ecclésiastique. On va voir avec quelle émotion saint Célestin exprime sa réprobation au sujet

(1) « Cuperemus quidem de vestrarum Ecclesiarum ita ordinatione gaudere, ut congratularemur potius de profectu quam aliquid admissum contra disciplinam ecclesiasticam doleremus ». Ibid.

de la première tentative connue d'établir une différence entre ce costume et celui de tout le monde.

Que se passe-t-il donc ?

« Nous avons appris, dit le pape, que certains prêtres du Seigneur (1) s'astreignent plutôt à un culte superstitieux qu'à la pureté de l'esprit ou de la foi. Mais il n'est pas étonnant qu'ils agissent contre l'usage ecclésiastique, ceux qui n'ont pas grandi dans l'Eglise, mais que venant d'un autre rite, ils introduisent avec eux dans l'Eglise les pratiques qu'ils avaient dans un autre genre de vie » (2). On est surpris ici de la dureté des termes employés : « culte superstitieux », -- des gens « qui n'ont pas grandi dans l'Eglise » et qui viennent « d'un autre rite », et qui ont pratiqué un « autre genre de vie ».

(1) Le texte porte « quosdam Domini sacerdotes ». — Sur quoi il faut noter que le mot de *sacerdos* désigne alors en principe l'évêque. Mais qu'il est également employé pour désigner le simple prêtre. Comme le pape parle de *certains prêtres,* au pluriel, il est impossible qu'il ne s'agisse que du seul Honorat d'Arles. La suite fait bien comprendre que l'accusation est portée contre des hommes qui sont sortis d'un monastère et ont été admis dans les rangs du clergé d'Eglise. Or, c'était le cas d'Honorat. Mais à cette date, 428, nous ne connaissons pas d'autres évêques ou prêtres sortis de Lérins. Sans doute, il y a aussi Loup, qui vient d'être élu évêque de Troyes, en 427, mais il ne semble pas qu'il soit question de lui, car son siège n'appartient pas aux provinces indiquées de Viennoise et de Narbonnaise. Nous serions donc enclins à croire qu'Honorat avait amené avec lui un ou plusieurs moines de Lérins et les avait introduits dans son clergé à Arles. Honorat et ses moines avaient conservé leur costume de Lérins et cela faisait scandale dans la ville ! Nous sommes sûrs, par les textes contemporains, notamment par le *De Laude Heremi,* de saint Eucher, qui était alors à l'île de Léro (Sainte-Marguerite), près de Lérins, qu'Honorat avait emmené avec lui son cousin et disciple Hilaire. Nous savons par la même source qu'Hilaire ne resta pas très longtemps à Arles, mais s'en retourna à son désert de Lérins. On peut se demander si l'opposition rencontrée à Arles, de la part d'une partie du clergé local, ne fut pas pour quelque chose — avec l'amour de la solitude — dans cette décision d'Hilaire. La chaleur même avec laquelle Eucher le félicite de sa décision laisse soupçonner qu'il y avait là, de sa part une réplique à de fâcheuses attitudes de la part des prêtres d'Arles.

(2) « Didicimus enim quosdam Domini sacerdotes superstitioso potius cultui inservire quam mentis vel fidei puritati. Sed non mirum, si contra ecclesiasticum morem faciunt, qui in Ecclesia non creverunt, sed alio venientes e ritu, secum haec in Ecclesiam, quae in alia conversatione habuerant, intulerunt ».

Que veut donc dire le pape? Quels sont ces intrus qui troublent l'ordre des Eglises? Nous allons apprendre leur délit et cela nous fera comprendre et deviner tout le reste, à savoir ce « rite » et ce « genre de vie » qui n'est pas celui des Eglises et qui tente de s'y introduire.

« Ils sont vêtus d'un manteau et portent une ceinture autour des reins, s'imaginant qu'ils accomplissent l'ordre de l'Ecriture, non au sens spirituel, mais à la lettre. Mais si tout cela a été prescrit pour être observé de la sorte, pourquoi ne fait-on pas aussi ce qui suit, en tenant également dans les mains des lampes allumées en même temps que le bâton? » (1).

Il s'agit donc bien d'une tentative de costume ecclésiastique, et cette tentative voudrait s'appuyer sur le texte évangélique. Le pape en est outré et il fait de l'ironie autour de la prétention qui lui a été dénoncée.

Tout le monde devrait savoir, a-t-il l'air de dire, que « ces traits de l'Ecriture sont des symboles mystérieux ». Les gens intelligents n'ont pas de peine à les comprendre. C'est le sens spirituel qu'il faut en garder et non la teneur littérale. Le fait de se ceindre les reins n'est rien d'autre que l'observation de la chasteté. Le bâton est l'image du gouvernement pastoral. Les lampes ardentes signifient l'éclat des bonnes œuvres, dont il est dit: « Que vos œuvres brillent » (2). Toutefois, le pape veut bien faire une concession, non du reste sans une pointe assez marquée de dédain, comme on va le voir:

« Qu'ils observent si l'on veut un pareil culte, en obéissant à la routine beaucoup plus qu'à la raison, ceux qui ha-

(1) « Amicti pallio et lumbos praecincti, credentes se Scripturae fidem, non per Spiritum, sed per litteram completuros. Nam si ad hoc ista praecepta sunt, ut taliter servarentur; cur non fiunt pariter quae sequuntur, ut lucernae ardentes in manibus una cum baculo teneantur? ». Le pape fait allusion au texte de S. Luc, XII, 35, où en effet, avec les « reins ceints », il est bien question des « lampes allumées dans les mains ». Par contre, il n'y est pas question du bâton. Le pape doit supposer que le bâton est l'insigne de l'autorité épiscopale. C'est ce que nous appelons la crosse. Ayant donc déjà la crosse en mains, l'évêque devrait en outre avoir la lampe allumée avec la ceinture autour de reins! Il y a là une intention satirique peu déguisée!

(2) S. Matthieu, V, 16.

bitent dans les lieux plus reculés et se tiennent éloignés du reste des hommes (1). Mais comment un tel habit pourrait-il s'introduire dans les Eglises gallicanes et y supplanter la coutume d'un vêtement qui a été celui de tant d'années et de tant de pontifes ? ».

Cette fois, nous avons bien compris. Le manteau et la ceinture, voilà qui est bon pour cette sorte d'hommes, plus asservis à la routine qu'accessibles à la raison et au bon sens, qui vivent à l'écart du genre humain et loin de tout contact avec le reste des fidèles. Ces hommes-là, le pape ne les appelle pas par leur nom. Mais il ne laisse pas de doute sur leur identité, ce sont les *moines*. Ce sont ces ennemis de la lumière qu'un poète du temps — un païen il est vrai — Rutilius Namatianus, — venait de fustiger en un poème qui avait fait du bruit.

Nous apprenons ainsi que les moines avaient un costume. Le pape n'y voit pas d'inconvénient. Mais il a de toute évidence reçu des plaintes de Gaule. Il prend parti pour les plaignants. Il n'admet pas que les moines emportant leur costume avec eux, quand ils deviennent évêques ou prêtres d'un diocèse. Ils doivent alors s'habiller comme tout le monde ! Nous disons bien : comme tout le monde, c'est à dire comme les gens de la rue, comme les fidèles quels qu'ils soient. Tel est bien le sens de la lettre du pape, comme il appert de la fin du chapitre, où est traitée cette question de costume.

« Nous devons nous distinguer du peuple ou du reste des hommes par la doctrine et non par le vêtement ; par la manière de vivre et non par l'habit ; par la pureté de l'esprit et non par la parure.

Car si nous commençons à nous appliquer aux nouveautés, nous foulerons aux pieds l'ordre qui nous a été transmis par nos pères, pour faire place aux superstitions vides de sens. Nous ne devons donc pas induire les esprits des fidèles en de telles erreurs. On doit les instruire et non les amuser. Il ne faut pas en imposer aux yeux, mais imprimer les préceptes dans la pensée. Il y aurait bien d'autres choses que nous pourrions dire au sujet de la discipline ecclésiastique

(1) « Habeant tamen istum forsitan cultum, morem potius quam rationem sequentes, qui remotioribus habitant locis, et procul a caeteris degunt ».

ou sur la question même que nous venons de traiter, mais nous devons passer à d'autres matières » (1).

Voilà qui est tout à fait catégorique. Il faut bien conclure de là, comme l'ont fait les critiques, qui se sont occupés de la question, qu'à cette date, dans le premier quart du Ve siècle, les laïques et les clercs ne différaient en rien, quant au costume. Seuls les moines, depuis quelques décades, s'habillaient d'une façon qui tranchait sur les usages du monde. Le savant jésuite Jacques Sirmond, né à Riom en 1559 et mort à Paris 92 ans plus tard, en 1651, a confirmé cette conclusion par deux textes intéressants de saint Jérôme. Le premier se trouve dans son Commentaire au verset 17 du chapitre 44 d'Ezéchiel. Jérôme y dit en propres termes : « Nous apprenons par là que ce n'est pas avec nos vêtements de tous les jours et souillés par l'usage de la vie commune que nous devons entrer dans le saint des saints, mais avec une conscience pure et des vêtements propres, pour observer les mystères du Seigneur » (2). Il est clair que Jérôme ne réclame ici que la propreté, mais nullement des habits spéciaux, même pour les saints mystères. A plus forte raison, les vêtements dont il dit qu'ils sont souillés par l'usage quotidien, sont-ils les vêtements communs, ceux que tout le monde porte. Dans un dialogue contre Pélage, Jérôme s'exprime de nouveau à peu près de même. Pélage prétendait que la parure des vêtements était une sorte d'injure à Dieu ! Jérôme lui répond : « Quelle injure, je le demande, y a-t-il envers Dieu, si je porte une tunique plus propre, si un évêque, un prêtre et un diacre et les autres membres de la hiérarchie ecclésiastique, remplissant leur ministère, sont revêtus d'un vêtement blanc ? » (3).

(1) « Discernendi a plebe vel caeteris sumus doctrina, non veste : conversatione, non habitu ; mentis puritate, non cultu. Nam si studere incipiamus novitati, traditum nobis a patribus ordinem calcabimus, ut locum supervacuis superstitionibus faciamus. Rudes ergo fidelium mentes ad talia non debemus inducere. Docendi enim sunt potius quam ludendi. Nec imponendum eorum est oculis, sed mentibus infundenda praecepta sunt... ».

(2) « Per quae discimus non quotidianis et quibuslibet pro usu vitae communis pollutis vestibus nos ingredi debere in sancta sanctorum, sed munda conscientia et mundis vestibus tenere Domini sacramenta ». *In Ezech.*, XLIV, 17.

(3) Quae sunt, rogo, inimicitiae contra Deum, si tunicam habeo mundiorem, si episcopus, presbyter, et diaconus et reliquus ordo ecclesiasticus

Comme on le voit, Jérôme se borne à revendiquer un costume propre, pour les officiants en exercice. Même son vêtement « blanc » — *candida veste* — ne doit être entendu qu'au sens de *vêtement propre*, selon toute vraisemblance. Il est vrai qu'en conservant un costume propre pour officier, il devait arriver, à la langue, que ce costume conservé longtemps dans sa forme première, parce qu'il était plus beau et moins souvent utilisé, se distinguerait du costume à la mode du jour. En d'autres termes, le costume de l'officiant serait un beau jour un costume *archaïque*. Il serait toujours le costume porté par tout le monde, mais dans un autre âge. Il en serai ainsi du costume comme de *la langue liturgique*. Celle-ci fut d'abord la langue de tout le monde, mais elle cessa de varier, quand tout varia autour d'elle. Le latin devint une langue morte. Il se trouva promu au rang de *langue sacrée*, sans que cela eût été cherché.

Notons bien toutefois que, dans notre explication des deux textes de S. Jérôme, nous nous sommes laissés entraîner dans une voie latérale. Il ne parle que du costume des *officiants*. Nous avons voulu pousser notre commentaire jusqu'au point où l'on comprend comment est né le *costume sacré*. Il fut le résultat d'une lente évolution commencée au IV^e^ siècle, et dont ne constatons la fin qu'au XII^e^ siècle, avec le liturgiste Honorius d'Autun, qui énumère toutes les parties de notre costume liturgique actuel.

Mais que faut-il penser du *costume ecclésiastique ordinaire ?* Avec le pape Célestin I^er^, nous avons pris un saint, un vrai saint, et nous oserions dire l'un des plus vénérables et des plus authentiques de la Gaule, au V^e^ siècle, saint Honorat, en flagrant délit — c'est bien le cas de le dire — d'innova-

---

in administratione cum candida veste processerint ? ». *Dialog. I contra Pelagium.* — Dans ce dernier texte, on pourrait se demander si le mot *candida veste* signifie bien que le vêtement doit être de couleur blanche, ou bien si *candida* doit être pris pour synonyme de *nitida ?* On peut soutenir les deux sens. Mais en aucun cas il ne s'agit de vêtements de forme ou de coupe différentes que les vêtements de tout le monde. De plus il s'agit de vêtements *pour officier*. La question du costume ordinaire des membres du clergé reste donc intacte. Il n'y a pas trace d'un tel costume séparant le clergé du reste des hommes, fidèles ou non, avant le texte que nous discutons ici.

tion suspecte. Son costume, en arrivant à Arles, avait fait scandale. Son élection du reste avait été contestée. A la mort de Patrocle, les membres du clergé et les fidèles d'Arles paraissent avoir été profondément divisés. Honorat avait été élu. Mais le parti vaincu en avait appelé au pape. On avait dénoncé Honorat et son entourage comme déshonorant l'épiscopat et la prêtrise, pas l'affectation d'un costume inusité. Nous avons, pour avancer cela plus d'une preuve. Le pape fait allusion, dans la même lettre que nous analysons, au fait insolite que l'on avait élu à Arles un homme qui n'était pas du pays, alors que la pratique ancienne et constante était de choisir dans le clergé de la cité, à moins qu'il fût impossible — chose tout à fait invraisemblable, souligne le pape — d'y trouver un candidat convenable. Faisant probablement écho à la rumeur répandue en Provence, le pape déclarait qu'il ne convenait pas « qu'il y eût une sorte de collège nouveau, institué pour en tirer les évêques ! » (1).

Nous avons donc la certitude qu'il s'agit bien ici de Lérins, d'où était venu Honorat, et de l'attachement montré par lui à son costume de moine. Et s'il nous fallait une confirmation de notre conjecture, nous la trouverions dans ce passage de la vie d'Honorat par Hilaire, son parent et successeur. « Dès qu'il eut pris la direction de cette Eglise d'Arles, son premier souci fut de rétablir la concorde, son principal effort, de renouer la fraternité dans l'amour mutuel, détruite par les luttes encore toute chaudes de l'élection épiscopale » (2).

Tous les critiques sont d'accord pour attribuer à Honorat les innovations dont se plaint le pape (3).

Mais il reste deux choses à examiner : 1° de quel costume s'agit-il en somme ? — 2° quel fut l'effet de la mercuriale romaine ?

(1) « Ne novum quoddam, de quo episcopi fiant, institutum videatur esse collegium ».

(2) « Ut primum Ecclesiae huius Arelatensis regimen accepit, prima ei cura concordiae fuit, et praecipuus labor fraternitatem, calentibus adhuc de assumendo episcopo studiis, dissidentem mutuo amore connectere. . », Migne, L, 1264.

(3) Qu'il nous suffise de citer Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Hist. éccl.*, XV, 62.

Sur le premier point, nous sommes assez mal fixés. Le pape ne parle que d'un manteau et d'une ceinture. Cela ne nous éclaire pas beaucoup. Le manteau était-il celui que les philosophes avaient eu coutume d'arborer depuis l'antiquité ? C'est bien peu probable. Augustin s'en moque dans la *Cité de Dieu*. Il y appelle les philosophes « les hommes au manteau » — *palliati* (1). Il y a lieu de croire que le manteau des moines était quelque chose de beaucoup plus simple : une sorte de capuchon analogue à notre pélerine actuelle, qui se portait par dessus la tunique, serrée à la taille d'une ceinture. Mais nous n'en savons rien. Si nous le conjecturons c'est que, dans la suite, le costume des moines comportait *la coule avec capuchon*. Le *pallium* d'Honorat aurait été ainsi l'ancêtre du *cucullus*, qui était une seconde tunique très ample jetée sur la tunique de dessous, celle-ci étant prise dans la ceinture toute seule.

Mais si nous ne savons rien au fond de la forme du manteau dénoncé par le pape, nous sommes beaucoup mieux renseignés sur les résultats de son intervention. Ces résultats, sur ce point du costume, comme sur le point de la défense d'élire des moines étrangers au diocèse, et sur celui d'ériger un « collège nouveau d'où l'on tirerait les évêques », ces résultats, disons-nous, furent complètement nuls. Honorat ne paraît pas avoir changé de costume. Son successeur, Hilaire, fut beaucoup plus porté à faire pratiquer la vie monastique à tout son clergé qu'à adopter les usages des évêques restés dans le monde. Et Lérins fut de plus en plus « le séminaire des évêques ». Hilaire en viendra, dès 429, pour succéder à Honorat, à Arles. Eucher et ses deux fils, Salonius et Veranus, seront des lériniens appelés à l'épiscopat. Le second et le troisième abbé de Lérins, Maxime et Fauste seront tous deux évêques de Riez, près de Nice. Et l'on pourrait citer d'autres évêques encore sortis de Lérins, au V^e^ siècle. Les historiens sont d'accord au surplus pour dire que ce fut un grand bienfait pour l'épiscopat des Gaules de pouvoir tirer des évêques d'un institut aussi brillant, aussi pieux, aussi distingué, aussi savant que Lérins. Si la lettre de saint Célestin avait été appliquée, cela aurait été extrêmement fâ-

(1) *De Civitate Dei*, livre XIII, cap. 16.

cheux pour l'Eglise gallicane. Elle aurait été privée de ses plus grandes gloires. Et nous terminerons cette brève étude, en ajoutant que le fameux *manteau*, contre lequel s'était élevé le pape Célestin I^er^, dans la lettre que nous avons citée et en partie analysée, se retrouve un siècle plus tard, toujours sur les épaules d'un moine de Lérins, et d'un moine qui devient évêque, et qui devient évêque d'Arles, comme Honorat et comme Hilaire, mais qui semble les avoir dépassés encore en célébrité: *saint Césaire*.

Son contemporain et ami, Ennodius de Pavie, si bien informé de tout ce qui regardait cette partie des Gaules, car il était originaire d'Arles, nous informe, dans une de ses lettres, que Césaire, quand il fut appelé à l'épiscopat, portait le manteau monastique, bien qu'il ne se trouvât plus depuis quelque temps déjà à Lérins, qu'il avait dû quitter pour raison de santé (1). Le *manteau* s'est donc maintenu. Il est devenu croyons-nous le *cucullus* et le *cucullus* avec la tunique de dessous, retenue par une ceinture, ont fini par former le costume ecclésiastique. On peut dire que c'est une « mode » qui fut lancée par des moines, et plus précisément par les moines de Lérins. C'est à Honorat et à Hilaire d'Arles qu'il faut en faire remonter la plus lointaine initiative, dans un esprit d'humilité et de pauvreté, et dans un symbolisme de continence et de mortification.

Lyon.

Léon Cristiani.

## NOTE

La succession immédiate Honorat-Patrocle a été mise en doute, récemment, dans *The Journal of Theological Studies*, de juillet, octobre 1945, par le Rév. Owen Chadwick, qui voudrait placer entre les deux un certain Euladius. La raison invoquée est qu'ainsi on s'explique mieux que saint Prosper n'ait pas parlé de la Conférence XIII de Cassien, dans sa lettre à saint Augustin, car cette lettre peut

(1) Voir Ennodius, lettre 130, soit dans Migne, *Patrol. Lat.*, LXIII, soit dans le Corpus de Vienne, édition Hartel, tome VI.

alors être placée en 427, et la Conférence XIII de Cassien, dans la même année, mais après la lettre de Prosper. Mais nous ne croyons pas pouvoir accepter cette hypothèse, pour les raisons suivantes : 1° Parce que la situation décrite par Hilaire d'Arles, à l'avènement d'Honorat : — troubles dans le clergé, oppositions partisanes, sommes d'argent extorquées par le prédécesseur et rendues à leur destination par Honorat, — ne convient qu'à la succession de Patrocle et non à l'hypothétique Euladius ; 2° La conjecture mise en avant n'explique pas le silence de Prosper sur la Conférence XIII de 427 à 431. Il reste donc un problème que nous résoudrions ainsi : les Conférences de Cassien furent d'abord réservées aux moines qui en étaient les destinataires. Mais la Conférence XIII fut ensuite publiée à part, et c'est cette seconde édition seule que vise Prosper, qui traite la Conférence XIII comme un tout à part, sans rechercher la pensée de Cassien dans ses autres écrits ; 3° La lettre du pape Célestin, ici étudiée, correspond mieux aussi à la succession laissée par Patrocle.

# La Louve romaine sur les monuments funéraires

Sur un grand nombre de monuments funéraires de l'époque impériale on voit reproduite l'image de la Louve allaitant Romulus et Rémus. Ce groupe n'apparait pas seulement sur des tombeaux de la ville de Rome depuis le premier siècle de notre ère, en particulier sur les sépultures du columbarium des Volusii sur la Via Appia et est reproduit par la suite sur un grand nombre de cippes ou autels, d'urnes cinéraires et de sarcophages (1) ; mais on le retrouve aussi dans le Nord de l'Italie (2), et en Gaule (3) et il se répète avec une fréquence particulière dans les provinces danubiennes de Mésie (4), Pannonie (5) et Norique (6).

(1) Nous n'avons pas jusqu'ici de corpus exhaustif des monuments de ce type, mais seulement des listes partielles : BACHOFEN, *Annali dell'Istituto,* 1868, p. 421 ss. et planche O – R ; J. B. Carter dans ROSCHER, *Lex.,* s. v. « Romulus », t. IV, p. 203 ss. ; cf. J. CARCOPINO, *La Louve du Capitole,* 1925, p. 47 ss. — Cippes et urnes cinéraires : ALTMANN, *Die römischen Grabältare der Kaiserzeit,* 1905, Index, s. v. « Lupa ». — Sarcophages : REINACH, *Rép. Rel.,* III, p. 2, 3, p. 170, 8, p. 399, 2 ; Matz-Duhn 2492 ; 2733 ; 3147 ; 3987 ; RIZZO, *Röm. Mitt.,* 1906, pl. XIII.

(2) MANCINI, *Notizie degli Scavi,* 1936, p. 3, Bas relief de Torre Uzzone; cf. notre *Symbolisme funéraire,* p. 161, fig. 28. Au Musée de Turin : CIL, V, 7044, 7046 ; BARONCELLI, *Notizie degli Scavi,* 1925, p. 97 ss.

(3) A Marseille, sarc. provenant du cimitière de S.-Victor : ESPÉRANDIEU, *Bas reliefs de la Gaule,* n. 61. Aventicum (Avenches) : BACHOFEN, n. 10 ; REINACH, *Rép. Rel.,* III, p. 524 ; ESPÉRANDIEU, n. 5431. Mais peut être ce fragment n'appartient-il pas à un monument funéraire, et le même doute existe pour les autres monuments cités par Espérandieu, Index s. v. « Louve romaine », cf. t. VIII, n. 6097.

(4) III, 1166 (Naissus).

(5) CIL, III, 3242 (Sirmium); 4166 et 10895 (Poetovio); 4212 (Savaria); 4248 (Scarbantia); 10292 (Sopianae).

(6) CIL, III, 5114 (Atrans); 5361 (Solva); 5458 (Vallis flum. Mur); 5487 (Vallis flum. Raab).

L'intention qui a fait introduire ce motif traditionnel dans le décor des pierres tombales est-elle profane ou religieuse? Les deux opinions ont trouvé jusqu'à ce jour des défenseurs. Mancini a pensé que la Louve avec les jumeaux était un symbole de l'union de terres lointaines avec Rome nourricière (1). Arthur Nock songe à y voir une affirmation de l'appartenance à Rome, ou de la protection que la puissance romaine étend sur la tombe (2). Mais déjà Carcopino rappelant la popularité de la Louve romaine, a suggéré une explication moins terre à terre. Cette image « devint un des motifs des espérances supra-terrestres des Romains, comme s'ils comptaient sur la divinité, qui avait fléchi la bestialité de la Louve en faveur de Romulus et Rémus, pour arracher une caresse aux griffes de Cerbère et dompter la mort même » (3). Jean Gagé surtout dans une étude pénétrante sur le *Templum Urbis* et les croyances qui s'y rattachaient, a pris parti en faveur d'une interprétation eschatologique. Il a fait observer que sur les monnaies de Probus et de Maxence l'*Aeternitas Augusti* « prend pour symbole l'image romaine par excellence de la Louve aux jumeaux » (4). L'allaitement prodigieux qui a permis la fondation de la Ville Éternelle, est devenu la représentation figurée de l'Éternité elle-même (5). Comme lui, Charles Worth (6) a souligné que la conception de l'éternité de Rome et de l'Empire a été étroitement associée dès l'origine à celle de l'empereur. La durée illimitée de la maison impériale est la sauvegarde et le symbole de la permanence de l'État romain. Cette prétention passa de la dynastie des Jules à celle des Flaviens et se transmit à Trajan : le salut

(1) Mancini, l. c.: « Significativo e nobile simbolo dell'unione di terre lontane con l'alma Roma ».

(2) Arthur D. Nock: *Amer. Journ. of Archeol.*, 1946, p. 140, n. 1 : « If there is any special meaning in the symbol it is probably shorthand for " I am a Roman ", or possibly : The tomb is under the protection of Roman power ».

(3) Carcopino, l. c., p. 47.

(4) J. Gagé: *Mélanges Cumont* (Ann. de l'Institut Orient., t. IV), p. 163 s.

(5) Cf. notre *Symbolisme*, p. 92, fig. 11.

(6) M. P. Charles Worth, *Providentia and Aeternitas* dans *Harvard Theological Review*, 1936, XXIX, p. 107 ss.

du genre humain reposant sur celui du prince. Dès le premier siècle la vie du souverain, à qui est reservée l'apothéose, est conçue comme ne devant jamais s'éteindre. Les monnaies du *divus Augustus* portent déjà la légende *Aeternitatis Augustae*. Plus tard le monarque, regardé comme le simulacre humain du dieu solaire *invictus aeternus*, participe toujours aux qualités qui distinguent éminemment celui-ci (1).

Mais comme dans l'ancienne Egypte, dans le monde romain la divinisation s'étendit progressivement du souverain à des hommes privilegiés, puis au commun des mortels. Les défunts vénérés comme des héros ou des dieux deviennent de plus en plus nombreux et sont, comme les *divi*, impérissables. Ils sont doués de cette pérennité que la croyance générale assigne à la fois, à la Ville de Rome et aux maîtres de qui dépend son destin. On s'explique ainsi que la Louve nourricière des jumeaux, à qui l'Urbs a dû l'existence, puisse être figurée comme un symbole courant d'immortalité sur les tombes de très modestes personnages.

Qu'il en soit bien ainsi c'est ce que confirmera un examen plus attentif des monuments. Car, tout d'abord, il apparaîtra pour d'autres raisons, que ceux qui les ont élevés croyaient à une vie future. Ceci ressort soit de l'épitaphe, soit de l'ensemble de la décoration où s'insère la Louve funéraire. Ainsi sous l'inscription latine de C. Iulius Phoebus, trouvée à Rome on lit la sentence grecque : Τοὺς ἀγαθοὺς καὶ θανόντας εὐεργετεῖν δεῖ (2). Celui qui rappelle qu'« aux bons, même après leur mort, il faut faire le bien », croyait évidemment que ceux à qui leur mérite avait valu une vie bienheureuse restaient sensibles aux offrandes qu'on leur apportait.

Un motif souvent reproduit par la sculpture funéraire est celui d'une guirlande soutenue par des têtes de bélier. Au-dessus d'elles prend place un aigle, les ailes éployées, au-dessous, la Louve avec les jumeaux (3). La signification de

(1) Cf. notre article sur l'*Eternité des Empereurs romains* dans *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, t. I, 1896, p. 435 ss.

(2) Rome : Cippe de Iulius Phoebus, Bachofen, n. 2 ; Crétmann, n. 80 ; CIL, 2021 ; IG, XIV, 1694. Cette phrase paraît bien être une citation, mais l'on n'a pas reconnu à quel auteur elle est empruntée.

(3) Cippe de Iulius Phoebus : Bachofen, n. 2 ; Crétmann, n. 49; CIL, VI, 20201 ; IG, XIV, 1694. — Cippe de Volusius Urbanus, Bachofen, n. 3;

l'aigle qui prend son vol, figuré sur les tombes, est bien établie, c'est l'oiseau de l'apothéose, qui transporte les âmes au ciel (1). Sa présence précise ici le sens religieux du groupe qui l'accompagne.

Un sarcophage trouvé sur la voie Latine et aujourd'hui au Musée des Thermes dont le sujet, resté longtemps énigmatique, a été lumineusement éclairci par les recherches de Marrou sur le Μουσικὸς ἀνήρ (2), reproduit le motif plusieurs fois traité de l'enfant studieux qui mort avant l'âge est admis dans la société des Muses et participe dans le séjour des Élus aux ébats joyeux d'outretombe. Or, à côté du groupe, traditionnel dans ce genre de composition, de l'écolier appliqué instruit par son pédagogue, l'artiste a placé la Louve aux jumeaux. N'est-ce pas la sagesse acquise par ce docte enfant qui lui a valu l'immortalité?

Un sarcophage découvert dans les fouilles récentes d'Ostie (3) nous a apporté une confirmation non moins précieuse de notre exégèse archéologique. Au centre de la cuve on voit un Atlas accroupi, un genou plié, dans la pose bien connue de ce personnage mythologique soutenant la sphère céleste (4). Mais au lieu du globe étoilé, il porte sur ses robustes épaules le *clipeus* circulaire où s'insèrent généralement les bustes des défunts. Toutefois ce n'est pas un portrait que nous y trouvons, mais une fois encore la Louve avec ses nourrissons. Le disque du *clipeus* est devenu une image du ciel et à l'effigie humaine l'on a substitué un emblème de l'éternité dont participent les bienheureux qui habitent ce séjour lumineux

---

Altmann, p. 50, n. 2; CIL, VI, 1698; Dessau *Misc. Sel.*, 1953. — Cippe de Pollus, *Quinti nostri a frumento*, Bachofen, n. 5. — Cippe de T. Iulius Parthenio: Altmann, n. 48; CIL, VI, 20175. — Cippe de Volusius Saturninus: CIL, VI, 28811. — Cippe de Licinia Magna Crassi Fruggi pont. f.: Altmann, p. 40, n. 5; CIL, VI, 1445. — Cippe de Myrtus L. Volusii Saturnini servus: Altmann, p. 51, n. 3; CIL, VI, 22811. Louve associée à l'aigle dans les pays danubiens: CIL, III, 4212, 5458, 10895.

(1) Cf. nos *Etudes syriennes*, 1917, pp. 36 ss.

(2) Bachofen, l. c., n. 9 et pl. Q R 1-3; Marrou, *Revue Archéol.*, 6e série, T. I, 1933, p. 163 ss. (voir surtout p. 164, fig. 1), et Μουσικὸς ἀνήρ, p. 33, n. 9; notre *Symbolisme*, p. 538 et pl. XXXVIII.

(3) n. 102 du Catalogue (1945) du musée d'Ostie.

(4) Roscher, *Lexik.*, s. v. « Atlas ».

Cette interprétation se trouve encore corroborée par un sarcophage de Marseille (1) où le *clipeus* a de même reçu l'image de la Louve, mais il est supporté non par Atlas, mais par l'aigle de l'apothéose, les ailes éployées, comme le sont souvent les dieux célestes ou les mortels jugés dignes d'aller les retrouver (2). Autour de ce groupe central on voit des Éros forgeant les armes de Mars, le père de Romulus et Rémus. N'est-ce point par ses vertus guerrières que Rome a mérité sa durée infinie ? Nous retrouvons ainsi dans cette composition cette étroite alliance que nous avons signalée entre l'éternité des princes ou de ceux qui leur sont égalés et celle de l'*Urbs* et de l'empire que celle-ci a conquis.

Paris FRANZ CUMONT.

(1) Sarcophage de Marseille : BACHOFEN, n. 11; ESPÉRANDIEU, n. 61. On en rapprochera le sarcophage Giustiniani reproduit par REINACH, *Rép. Rel.*, III, p. 253, 2, et les reliefs de Vindonissa, ibid. 525, 3-6.

(2) Cf. nos *Etudes syriennes*, p. 75 ss.

# Bas-relief
# représentant l'ange de l'Annonciation

(Musée Historique de Lyon)

Ce fragment de pierre sculptée provient de l'ancien monastère de l'Ile-Barbe (Insula Barbara) près de Lyon, mais l'emplacement où il se trouvait parmi les bâtiments encore existants ne peut être précisé. Il fut vraisemblablement trouvé dans le Clos de Saint Loup où se dresse encore le mur du transept droit de l'abbatiale. Ce clos avait été acquis en 1871 par l'architecte Louis Sarcay qui y fit exécuter de nombreux travaux. Ce peut être lui qui a fait sceller cette pierre au-dessus de la porte de l'ancienne aumônerie où elle était déjà placée le 26 août 1884. A cette date, fut effectuée chez M. Sarcay une visite d'amis dont il reste une relation. Elle s'y trouvait encore en 1940 lorsque la Société des Amis du Musée Gadagne en fit l'acquisition. Elle est inscrite à l'Inventaire général sous le n° G. 40.411. Elle mesure 0,60 de hauteur sur 0,30 de largeur et 0,08 d'épaisseur, dimensions qui permettent de dire qu'elle décorait primitivement une partie architecturale peu élevée.

Saint-Martin de l'Ile-Barbe était une abbaye bénédictine datant probablement du V$^{ème}$ siècle. Grégoire de Tours relate en effet que Maxime, disciple de Saint-Martin, vint dans la première moitié de ce siècle y faire profession. Il est possible que saint Loup, archevêque de Lyon, ait vécu au monastère en 538 et l'ait gouverné ; mais le plus ancien document daté ne remonte pas au-delà de février 640. Une lettre de Leidrade, du début du IX$^{ème}$ siècle, fait état des grandes réparations nécessitées par les murs et les toitures ; elle spécifie aussi que l'abbaye restaurée abritait 90 moines, et d'après le *Liber Confraternitatum* de Reichenau elle en comptait 101 dans la première moitié du IX$^{ème}$ siècle.

Fig. 1 — Ile Barbe. Annonciation. Inv. G 40 411 H 60 × L. 30 × E. 8
Art carolingien. Phot. L. Testout

Fig. 2 — Feuillet du diptyque de Genoels-Elderen près de Tongres, au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles (IX$^{ème}$ siècle) d'après Braun, *La sculpture figurale* (Biblioth. 618.4.29) pl. XLI, n. 124

Comme les autres édifices religieux de Lyon, l'abbaye fut saccagée, et partiellement détruite en 1562. Les restes, considérés comme des bâtisses ordinaires, furent rasés au XIX$^{ème}$ siècle par les vandales modernes. Le Clos de Saint-Loup occupe l'emplacement où s'élevait l'ancienne abbatiale et il englobe la chapelle sépulcrale construite par Leidrade, celle de saint Jean-Baptiste qui date de 1284, la porte Sainte-Anne du XV$^{ème}$ siècle, l'infirmerie et l'aumônerie des XVI$^{ème}$ et XVII$^{ème}$ siècles.

Ce fragment de l'Annonciation peut, avec vraisemblance, dater des transformations réalisées par Leidrade sur les ordres de Charlemagne au début du IX$^{ème}$ siècle. Il ne représente que la moitié de la composition primitive. En effet, si l'on reconstitue l'arcade surbaissée qui surmonte la Vierge, en donnant à la tablette la longueur nécessaire pour y inscrire les deux premiers mots de la Salutation angélique, on double approximativement la partie existante. L'ensemble architectural, où se déroule l'action, rappelle les constructions décoratives aux toits étagés de certains sarcophages et d'ivoires byzantins ou alexandrins, et se compose principalement d'une coupole recouverte de plaques arrondies à nervures et portée par une mince corniche à deux bandeaux. A l'origine, on représentait ainsi derrière Marie la basilique édifiée à Nazareth sur l'emplacement de sa maison ; elle se transforma par la suite en un baldaquin supporté par quatre colonnes. Sans souci de la perspective, la coupole-baldaquin et la porte d'entrée sont projetées l'une à côté de l'autre sur le plan vertical, et l'on serait tenté de reconnaître, au-dessus de l'Ange, une terrasse flanquée latéralement d'une tourelle avec fenêtre. Les deux arcs sont bordés d'une plate-bande comprise entre deux tores et retombent sur une élégante colonnette à chapiteau. Le tailloir en est réduit à une mince tablette et la corbeille, décorée au bas d'une feuille d'acanthe, s'allonge sous la poussée de deux tiges qui remontent en accolade pour s'épanouir sous le tailloir. Toutes ces feuilles ont leurs nervures recreusées en cuvette. L'astragale est formée d'un tore important. Le fût, à peine galbé, s'appuie sur une base très simple composée d'un tore refendu et d'un dé. Chapiteau et colonnette s'apparentent aux ornements du IX$^{ème}$ siècle, tels ceux de la Bible de Charles le Chauve et de l'Evangéliaire de Loisel.

Par l'agencement de toutes ses parties, ce bas-relief semble être l'agrandissement d'une plaque d'ivoire transposée plus ou moins fidèlement par un sculpteur. L'invasion musulmane au VII[ème] siècle avait fait essaimer dans toutes les régions d'Europe ces artisans habiles qui apportèrent avec eux le bagage des traditions artistiques d'Orient. Par son style, il se rapproche tellement des travaux alexandrins qu'il aurait pu, ayant été exécuté ailleurs, n'avoir été transporté à Lyon qu'à l'époque des remaniements de Leidrade. Mais n'est-il pas plus exact de croire que, parmi les ouvriers embauchés à l'Ile-Barbe, certains y ont travaillé selon les données persistantes de ces traditions.

L'archange Gabriel, dans l'encadrement d'une porte en plein cintre, le bâton de messager à la main, salue la Vierge et, l'index tendu vers elle, lui adresse ces paroles qui sont devenues une prière. La Vierge assise traduit de la main gauche son entière soumission aux desseins de Dieu. L'action réside exclusivement dans la superposition de ces deux mains, celle qui exprime, celle qui accepte, et se déroule avec la simplicité qui convient à une scène si lourde de mystère et de foi.

Marie est assise dans sa maison et file, lorsque Gabriel vient vers elle; il arrive de la droite, marchant vers la gauche dans le sens des écritures orientales. Cette direction n'est pas caractéristique d'une telle tradition, puisqu'à la même époque l'ange est aussi figuré venant de la gauche. Il n'est cependant pas sans intérêt de souligner que la scène se présente ici selon les données formulées par G. Millet. Gabriel n'est plus complètement de face, mais il n'est pas encore dessiné de profil comme il le sera plus tard. En franchissant la porte de la maison de Marie, il marque sur le seuil un mouvement d'arrêt en fléchissant le genou droit. Cette génuflexion, pour imprécise qu'elle soit, est accusée par le soulèvement du talon et par la flexion de la jambe dont le genou remonte très haut. Le bras droit est étendu, l'index en avant, s'apprêtant à toucher l'oreille de Marie. A ce geste, souligné par la grosseur de la main et la longueur du doigt, répond celui de Marie, la main large ouverte, la paume portée en avant, geste d'acceptation et d'abandon total à la volonté de Dieu. Cette disproportion des mains est plus expressive que les figures elles-

mêmes dont la complète passivité laisse se mouvoir l'esprit dans une autre sphère. Ces deux gestes résument toute l'action dramatique. C'est la réalisation des prophéties messianiques ; c'est la fin de l'Ancien Testament. Sous des paroles humaines se cache le sens profond, surnaturel, éternel de l'Incarnation.

Le bâton de messager que tient Gabriel se termine par une boule ornée de deux rinceaux. Reposant sur la paume de la main gauche, il passe entre l'index et le medius, l'index rejoignant le pouce. Ce même geste, dans une Annonciation présentant la même disposition des personnages, figure sur le fragment de tissu conservé au Vatican et provenant du Trésor du Sancta Sanctorum ; il est daté du VI$^{ème}$ siècle environ. Cette manière si particulière de tenir un sceptre se retrouve à la fois dans l'Annonciation, dont l'ange est à droite, et dans l'Epreuve de l'eau, sur un ivoire conservé à la Sacristie du Dôme de Ravenne. La Collection Carrand à Florence renferme un ivoire daté du VIII$^{ème}$ siècle, montrant une impératrice debout, sous un baldaquin en coupole supporté par deux colonnes aux chapiteaux allongés ; elle tient de la main gauche un sceptre, arrondi aux deux extrémités, qui passe aussi entre l'index et le medius, bien que le pouce et l'index soient ici écartés. Ce n'est pas un geste naturel pour tenir un sceptre, aussi la figuration en est-elle rare. Quant à sa signification, peut-être un Livre des Cérémonies en suggérerait-il une explication.

La tête de l'ange est d'un dessin très plein, d'un modelé si discret qu'il est plus d'une gravure que d'un bas-relief. Les cheveux, tracés en lignes droites divergentes, émanent du front tels des rayons et forment, autour de la tête, une couronne laissant l'oreille à découvert. En prolongeant le contour du visage, ils tracent une circonférence concentrique à celle du nimbe, qu'accompagne l'arrondi des ailes placées très haut. Cet ensemble de courbes s'inscrit à son tour dans le cintre de la porte et concentre, à la partie supérieure de la composition, un mouvement de lignes circulaires qui traduit l'agitation produite par le souffle mystérieux de l'Esprit. Cette palpitation spirituelle contraste avec la tranquillité de la figure qu'accentue le nu des volumes. Le tracé des plis, gravés plus que modelés, les soulignent. Les sourcils et les yeux, aux grosses pupilles, sont très écrits. La bouche, avec les com-

misures tombantes, qu'augmente à droite un défaut de la pierre, est presque maussade dans sa sévérité. La tête est grosse par rapport au corps dont elle représente environ la cinquième partie ; cette proportion est celle des figures sculptées sur les quatre faces d'un pilier du XII[ème] siècle, provenant aussi du monastère de l'Ile-Barbe. C'est le type primitif de la race trappue de nos provinces.

Gabriel est vêtu d'une longue robe dont les plis dessinent d'un trait la jambe gauche et se développent en éventail à partir du genou droit pour s'étaler dans le bas en ondulations peu saillantes, produites par l'arrêt subit de la marche. Par dessus ce vêtement est jeté un ample manteau, ouvert dans le haut comme une chasuble, et orné sur les épaules de ces pièces d'étoffe découpées en rond, appelées callicules. La partie antérieure en est relevée sur les bras où s'étagent des plis égaux, aplatis et cintrés qui, en lignes parallèles et en se retournant, retombent très bas en arrière. Les pieds, à l'encontre de la tradition qui les veut nus chez le Christ, les anges et les apôtres, sont recouverts de chaussures souples.

De la Vierge, il ne reste qu'une partie du nimbe, le bras gauche replié, la main ouverte et un fragment de la jambe gauche. La main droite devait tenir la navette et les pieds reposaient sur un tabouret bas dont le départ se voit contre un fragment du siège. Le vêtement se compose d'une chemise ajustée et d'une tunique aux larges manches.

Le geste de Gabriel, approchant l'index de l'oreille de Marie, rappelle un mouvement similaire, dans l'Annonciation sculptée sur le deuxième feuillet du diptyque de Genoels-Elderen, ivoire du IX[ème] siècle, conservé au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles. La Vierge y est assise, la main ouverte, la paume en avant ; Gabriel vient de la gauche, fléchit le genou et de la main droite touche l'oreille et la tête de Marie. A Cunault (Maine et Loire), sur l'un des chapiteaux représentant l'Annonciation, la Vierge est aussi assise ; Gabriel vient de la droite et, comme dans notre bas-relief, s'arrête, le talon droit encore un peu soulevé. Il étend le bras qui s'amplifie et se termine par un index dont l'importance accentue la signification du geste. Il touche l'oreille de la Vierge ; c'est le geste du Christ touchant l'oreille du sourd-muet.

Marie avait vécu au Temple, se tenant à l'écart de tout et se faisant à elle-même un lieu de silence intérieur. Par sa volonté coopérant à l'œuvre de la grâce, elle avait déjà en son âme, dans une première maternité, donné au Verbe une naissance spirituelle. Gabriel lui annonce la naissance selon la chair, et de son geste symbolique ouvre à l'Esprit-Saint et au Verbe à la fois l'entendement et le corps de la Vierge. Sous la motion de l'Esprit-Saint, dans un acte d'humilité parfaite, Marie atteint les dernières profondeurs de l'abaissement et de l'anéantissement, et jette dehors tout ce qui est encore de la créature, afin que Dieu puisse entrer. A ce moment, Marie n'est plus, c'est Dieu qui est en elle, car seul l'ineffable abîme de Dieu peut se recevoir lui même, selon l'expression de Tauler.

L'oubli du sens profond qui lie les scènes du triptyque formé par l'Annonciation, la Visitation et la Nativité a fait traiter isolément chacun des sujets, et le pittoresque n'a plus été que leur raison d'être. A l'Annonce qu'il a faite, Gabriel a ajouté qu'Elisabeth donnerait naissance à un fils, et Marie s'élance pour la visiter. L'embrassement des deux cousines, qui se jettent dans les bras l'une de l'autre, dans un envol de draperies, n'est qu'une figuration extérieure. Elle voile la sanctification, opérée par Jésus, de son Précurseur, qui à son approche, a tressailli dans la sein de sa mère. Celle-ci, pénétrée de l'Esprit-Saint, salue à son tour Marie des mots qui complètent la Salutation de l'Ange. Alors un chant jaillit du cœur de la Vierge, poème de la joie et de la reconnaissance, le Magnificat.

Au silence intérieur que Marie avait réalisé en elle, répond parallèlement le silence de la nuit où toute vie avait suspendu son cours. Et comme le Verbe a été engendré dans l'éternité sans mère, il l'est dans le temps, à Bethléem, sans père selon saint Ambroise: *Duae sunt in Christo generationes: una est paterna, materna altera.* L'Annonciation, la Visitation et la Nativité forment le premier chant du Mystère de la Rédemption.

Il n'est pas douteux que le fragment de bas-relief de l'Ile-Barbe était suivi des deux scènes qui le complètent. Le pied-droit, qui reçoit à droite la retombée de l'arc en plein cintre, se termine au bas par une plate bande qui court horizonta-

lement, et l'aile gauche de l'Ange passe en arrière de ce pied droit. Certainement la composition se continuait par la Visitation et la Nativité, dont la résonnance mystique est l'harmonique des événements humains qu'elles décrivent.

Ce n'est donc qu'une bien faible partie du bas-relief qui a été retrouvée et sauvée. Les parties manquantes peuvent être encore enfouies dans ces terres de l'Ile-Barbe qui jamais n'ont été méthodiquement fouillées. Reconstitué un jour, il serait un morceau incomparable, comme il n'en existe pas en France.

Lyon

Claude Dalbanne.

# Gotland
## l'île aux cent églises

L'île de Gotland est située dans la mer Baltique, au sud-est de la Suède, à 90 kilomètres de la côte. Elle mesure, dans sa plus grande longueur, 135 kilomètres, 55 dans sa plus grande largeur.

Elle est assez plate : son sommet le plus haut ne dépasse pas 80 mètres. Le sol est constitué en grande partie de calcaire et de grès ; de formation silurienne, il n'a émergé qu'à une époque relativement récente : en maint endroit on rencontre des blocs erratiques en granit, porphyre ou gneiss, qui ont été apportés par les icebergs, lorsque l'île était encore recouverte par les eaux ; d'autre part les falaises abruptes de la côte présentent de nombreuses cavernes, manifestement creusées par la mer, aujourd'hui bien au-dessus de son niveau. Çà et là se dressent de grands piliers isolés, bizarrement découpés par le vent du large, et que l'on nomme Raukar. Certains ont pris des formes étranges, presque humaines, et l'imagination populaire ne manque pas de s'exercer sur ces fantaisies de la nature. A l'intérieur, de grandes étendues plates, assez mornes, souvent boisées ; la verdure est intense, plus variée qu'en Suède : certaines espèces, telles que le noyer, le mûrier, ne « viennent » qu'à Gotland ; ce qui domine, c'est, selon le terrain, le chêne, le pin, le sapin, auquel se mêle le mélancolique bouleau.

Beaucoup de maisons sont construites en bois, mais les maisons de pierre, généralement modestes, ne manquent pas. Les grandes demeures sont rares, on ne compte pas à Gotland beaucoup de gros propriétaires, la terre appartient aux paysans, et il n'y a pas de pauvres. La pierre à bâtir se trouve sur place, les murs sont faits de blocs à peine taillés, noyés dans le mortier. Lorsqu'à Gotland dominaient les trafiquants, les logis abrupts aux ouvertures rares, avaient un air rébarbatif de forteresses. Il reste encore quelques con-

structions de ce genre, hérissées d'éléments saillants : ce sont les extrémités des poutres de bois qui à l'intérieur portent les planchers et que l'on protège à l'extérieur par une dalle de pierre.

Plusieurs lacs rompent la monotonie du paysage. Sur le plus important, le lac de Tingstad, se posent les hydravions qui font, durant la saison d'été, le service entre Stockholm et l'île de Gotland. Par un singulier contraste, ce lac de Tingstad, gare-maritime d'une aviation ultra moderne, est un des lieux préhistoriques les plus intéressants de Gotland : on y a retrouvé en effet les restes d'un blockhaus élevé sur pilotis, de plan carré, et défendu par des rangées de grands pieux, qui laissaient aux barques d'étroits passages de surveillance facile. Ailleurs, surtout entre Visby et Brö, se voient des tumuli, des tertres qui sont des tombeaux, des emplacements sacrés, marqués par des pierres disposées en forme de cercle comme les cromlechs de Bretagne, ou de roue à rayons emblême du soleil, ou encore de barque étroite et longue, avec château d'avant et château d'arrière ; quelques dolmens, beaucoup de pierres levées, de stèles rustiques et frustes à caractère religieux dont quelques-unes restées en place, les autres recueillies dans les musées de Bunge ou de Visby, couvertes de dessins à la pointe, parfois même sculptées en méplat, avec des entrelacs, des inscriptions en lettres runiques, des scènes de mythologie scandinave. Tous ces précieux monuments s'échelonnent du IV^e^ au XI^e^ siècle, et nous révèlent que les occupants de l'île ont passé par les stades habituels, qu'ils ont eu un âge de pierre, un âge du bronze, un âge de fer, et qu'ils s'y sont plus que d'autres longuement attardés : mais ce qu'ils nous apprennent sur l'histoire ancienme de Gotland se réduit à peu de chose.

Pendant des siècles il n'est pas question d'elle ; la première mention en est faite dans une *saga :* en 890, au temps du roi Alfred le Grand, un northman d'Heligoland nommé Other et un anglais du nom de Wulstan font dans la mer Baltique, un voyage d'exploration, un « périple », comme en avaient fait jadis le carthaginois Hannon sur la côte africaine, ou le marseillais Pytheas sur les rivages de l'Atlantique et de la mer du Nord. Dans leur voyage de Bornholm à Estland, ils aperçoivent une île, et lui donnent le nom de Gotland, mais ne peuvent ou n'osent y débarquer, et à cela se borne

leur information. L'emplacement de Visby, capitale actuelle de l'île, est occupé déjà, semble-t-il, à cette époque, par des Slaves de la Vineta poméranienne, que la mer a chassés de chez eux, comme en des temps plus lointains elle précipita les Celtes sur le pays des Ibères et des Ligures, comme elle fit émigrer les hordes des Cimbres et des Teutons.

Ces Slaves de Poméranie, solidement établis au bord d'une terrasse rocheuse, près de sources abondantes et fraîches, sont maîtres de l'île, mais leur empire est sur les eaux, ils se donnent le nom de *Rois de la Mer*, *Vikings ;* marins expérimentés, guerriers intrépides, ils sont les frères de ces Northmans qui ont ravagé les côtes de France, remonté la Seine jusqu'à Paris, fait le tour de l'Espagne, pénétré dans la Méditerranée par le détroit de Gibraltar. Ils montent comme eux des « drakkars » à l'avant et l'arrière fortement relevés, ornés de têtes monstrueuses, avec la pavesade des grands boucliers ronds alignés sur le bordage. On les voit maintes fois représentés sur les pierres runiques, tout pareils aux authentiques spécimens retrouvés à Oseberg, et plus récemment, près de Stockholm. En France, la tapisserie de Bayeux en offre une image fidèle, et l'arche de Noé à Saint-Savin sur Gartempe, n'est qu'un drakkar transformé.

Les rudes Vikings de Gotland, pirates écumeurs de mer, s'avèrent bientôt surtout avisés commerçants. Leur trafic s'étend vers la Suède toute proche, la Norvège, le Danemark, l'Allemagne du Nord, la Finlande ; l'île de Gotland est admirablement située, à une époque où les longues traversées sont difficiles, ou impossibles, elle forme l'escale obligée entre les terres scandinaves et ce qui deviendra plus tard la Russie. Dès le IX^e^ siècle, l'antique voie commerciale qui relie Byzance et les brumeuses régions du Nord, porte le nom de « Route des Variagues au pays des Grecs ». Or, les Variagues, Varègues ou Varangiens, ce sont les Scandinaves. En 862, les princes variagues Rourik, Sineous, Trouvor, appelés par les Slaves, du Dnieper, s'installent à Kiev, et leus *droujinas* défendent contre les Petchénègues et autres nomades de la steppe, les caravanes de marchands venant de Scandinavie. Parfois leurs instincts de coureurs de mer reprennent le dessus, ils descendent le Dnieper, se livrent à la piraterie sur la Mer Noire, un jour ils attaquent Constan-

tinople (Tsarigrad). Vaincus, ils deviennent amis et alliés, on estime leur valeur guerrière, et désormais, des Varangiens « hauts comme des palmiers », forment la garde particulière du basileus byzantin.

Gotland était la première étape de la longue route ainsi jalonnée par les hommes du Nord. Puis, les barques des Vikings traversaient la Baltique, et par le golfe de Finlande passaient dans la Néva ; gagnaient Stara Ladoga à l'embouchure du Volkhov. Plus au Sud, sur le Volkhov, s'élevait la ville neuve, *Novgorod* (Novgorod la grande, qu'il ne faut pas confondre avec Nijni-Novgorod, la petite ville neuve, célèbre par sa foire) ; Novgorod du Volkhov, fondée précisément par les gens de Gotland pour être leur entrepôt de commerce. Puis la route fluviale continuait par le lac Ilmen, le Lovet, et s'arrêtait devant un *seuil* de quelques verstes : il fallait organiser un « portage », pour atteinde le Dnieper, qui à part quelques rapides, (porogi) où s'embusquaient bandits et rôdeurs, permettait de gagner facilement Odessa et Kherson (Korsoun) sur la Mer Noire. Les bâteaux grecs y faisaient l'échange des produits, et transportaient les marchandises du Nord jusqu'à Byzance, tandis que les trésors de l'Orient remontaient vers la Baltique. D'étape en étape ils gagnaient Novgorod, où les attendaient les trafiquants de Gotland.

Jusqu'au XI[e] siècle, les Gotlandais, paysans ou coureurs de mer, restent païens : leur panthéon est celui des Scandinaves, ils invoquent Tor, lui offrent chaque année un sacrifice solennel ; mainte pierre levée représente Odin sur son cheval à huit pieds, les skaldes dans leurs chants de guerre invoquent les vierges de la bataille (les Walkyries) qui emportent au Walhalla les vaillants guerriers, morts au combat : les paysans redoutent les trolls, elfes et autres lutins qui hantent les fermes pendant les longues nuits d'hiver, et tâchent de se les concilier par des offrandes de lait, de bière, et de pain.

Le christianisme leur est révélé, si l'on en croit la tradition, par saint Olaf, le roi de Norvège, Olaf Haraldson qui régna de 1015 a 1030. Olaf est lui-même un converti : baptisé à Rouen, il favorise l'expansion du christianisme en Norvège, où il a été introduit par ses prédécesseurs, et le fait pénétrer en Suède, en *Gotland*, en Russie du Nord. Après sa mort, il

est vénéré comme un saint, la « Saga de saint Olaf » raconte ses exploits guerriers, appuyés de nombreux miracles ; son image se voit partout : on le représente debout le pied posé sur un homme ou un dragon à tête humaine qui symbolise le paganisme vaincu, il tient entre les mains un ciboire et une lance.

C'est une vraie croisade qu'il a entreprise, par le fer et par le feu, un évêque l'accompagne dans ses expéditions, et les païens se montrent avec surprise et défiance « cet homme cornu (il porte la mitre) qui tient un bâton à la main, et qui plus est un bâton recourbé dans le haut comme une corne de bélier » : (on reconnaît ici l'ancien tau qui a précédé la crosse à volute). Comme autrefois Constantin, le pieux roi « fait faire des signes sur les heaumes et les boucliers, et y peindre en blanc la sainte croix » (saga 205) ; « les hommes dit encore la saga, portent la cotte de maille et le heaume français, (comme sur tapisserie de la reine Mathilde), le bouclier blanc, avec croix d'or, ou parfois rouge et blanche ».

Olaf détruit les idoles, lutte contre les païens, « leur donne à choisir entre le combat et le baptême, et ne reçoit dans son armée que des baptisés. Les paysans se laissent convaincre assez facilement : parfois cependant ils regimbent. A Staf, par exemple, sur 900 convoqués, 400 acceptent, 500 fidèles à leurs dieux refusent et s'en vont. Les Vikings qui se proclament Rois de la mer, — car à son bord, le patron est Roi, — se vantent de ne croire qu'à leur force, et se rangent au parti de qui les défendra mieux. « Nous avons éprouvé un grand dommage dans la personne de notre dieu, dit Gala-Gutbrand, mais *puisqu'il n'a pas pu nous venir en aide, nous voulons maintenant croire au dieu en qui tu crois* ». Et Gauga-Tore, le brigand de Staf : « Si je dois croire à un dieu, en quoi est-ce plus mauvais pour moi de croire au Christ blanc qu'à un autre dieu ? ». Peu à peu l'accord se fait, l'évêque baptise, installe des prêtres, et le viking converti construit une église chrétienne.

Ce qui a reussi en Norvège se renouvelle en Suède, se répète à Gotland : la Guta Saga nous donne quelques détails savoureux : saint Olaf arrive de Norvège avec ses vaisseaux, il aborde dans une petite baie, près d'Akegarn. Des indigènes, Ormika de Hennu et plusieurs riches mar-

chands vont le trouver, Ormika lui donne douze bœufs, et d'autres vivres. Olaf donne à Ormika deux plats et une hache d'obsidienne et lui enseigne la religion nouvelle. Ormika se convertit, et bâtit une *maison de prières*, là où s'élève aujourd'hui l'église d'Akegarn ».

Un autre récit de la Guta Saga ne fait pas mention de Olaf le saint: « Quand les Gotlandais étaient païens, ils allaient avec leurs vaisseaux de commerce en tous pays, païens et chrétiens. Ainsi les marchands virent des installations chrétiennes dans les terres chrétiennes. Certains se firent baptiser et menèrent des prêtres à Gotland. L'un d'eux, Botair d'Akeback, fit bâtir la première église. Mais les paysans de la région ne pouvaient supporter cela: ils mirent le feu a l'église, et l'endroit s'appelle encore aujourd'hui Kuhlstede, (Kohlen platz, place du charbon).

En ce temps on offrait les sacrifices a Wi (future Wisby). Là Botair construisit une deuxième église. Et les paysans voulurent la brûler aussi. Mais lui sauta sur le toit, et cria « si vous mettez le feu à l'église, vous devez me brûler avec elle ».

Il était riche, et avait pour épouse la fille d'un homme riche, qui s'appelait Likair Snelli, et habitait à l'endroit nommé aujourd'hui Stenkyrka. C'était l'homme le plus riche de son temps. Il secourut Botair son gendre, et dit: Ne risquez pas de brûler l'homme et son église. Et l'église resta intacte, *et c'est la première église qui put durer* ».

Il s'en construisit beaucoup d'autres, et bientôt la religion chrétienne, répandue dans l'île entière de religion tolérée, religio licita, qu'elle était d'abord, devint la religion officielle.

Et l'on peut lire au début du Code de lois de Gotland: Ceci est le commencement de notre livre de lois, que nous renions le paganisme, et que nous professons le christianisme.

Qu'étaient ces premières églises de Gotland? des églises de bois, assurément, les récits de la Saga suffiraient à nous en convaincre, d'humbles sanctuaires, comme on en construisait dans toute la région du Nord, où les forêts étaient abondantes: ainsi dans la Saga, Olaf envoie en Islande le bois nécessaire pour construire une église, puisque le bois manque en Islande. Aucune n'est restée debout: toutes ont été remplacées au XII[e] et au XIII[e] siècle par des églises de pierre, les Gotlandais, à l'école des français et des allemands, ayant

appris à construire, et à mettre en œuvre les bons matériaux qu'ils pouvaient trouver sur place en abondance. L'une d'elles a toutefois laissé un souvenir précis: Santa Maria Minor de Hemse: les constructeurs de l'édifice en pierre debout encore aujourd'hui ont eu la bonne pensée d'utiliser, sous le le plancher de leur église neuve, les poutres et les troncs d'arbre dont était faite celle qu'il s'agissait de remplacer. Les archéologues suédois ont découvert la chose, lors d'une restauration, et l'on peut voir aujourd'hui au musée de Stockholm, rétabli en sa forme première, ce qui reste de l'antique église de Hemse, les gros troncs d'arbre taillés avec soin, ajustés avec précision, et ornés d'entrelacs où se jouent des animaux, selon l'esthétique alors en faveur. Ce décor, et le mode d'assemblage des poutres, particulièrement aux angles, dénotent une influence norvégienne: c'est la technique des plus anciennes *stavekirken* ou stafkirkar de Norvège. Il se confirme ainsi que c'est bien la Norvège qui a donné à Gotland ses premiers types d'église, comme elle lui avait apporté le « don précieux de la foi ».

Aux stafkirkar, églises de bois, succédèrent bientôt des églises de pierre, car le calcaire à bâtir abonde à Gotland, et l'une des plus anciennes, signalée par la Guta Saga, porte le nom caractéristique de Stenkirka, église de pierre; elles n'étaient pas voûtées, mais couvertes d'un toit en charpente, leur décor rappelait celui des églises de bois, entrelacs, animaux fantastiques, feuilles stylisées, tels qu'on en voit encore des restes encastrés dans la façade sud de l'église de Sanda. Gotland est un carrefour; il ne faut donc pas pas s'étonner de découvrir dans un même décor des éléments de sources très diverses, la palmette sassanide propagée par l'art musulman comme par l'art byzantin, à travers la Russie du Nord, et les éléments « barbares », dont l'origine nous reporte au pays des Sarmates, et au delà, d'autres, aux celto-irlandais venus par la Norvège, les dragons symboliques des Vikings, les entrelacs dont s'ornent les poignées de glaives, et les boucles de ceinturons, sans parler d'éléments indigènes antérieurs à toute invasion et qui ont pu laisser des traces en particulier dans le décor géométrique.

Déjà la sculpture progresse, on s'attaque au grès, plus dur que le calcaire; un certain maître Helwald exécute pour

les églises de Vange et de Stanga où on les voit encore, des fonts baptismaux d'une rare vigueur, avec entrelacs, gros lions stylisés à la base, dévorant leur prole, scènes de la Bible autour de la cuve. Dans la première moitié du XII[e] siècle, les églises se multiplient, petites, modestes, qui somme toute réalisent en pierre le plan des stavkirkor, chœur carré, avec abside demi-circulaire prolongé bientôt par une nef rectangulaire un peu plus haute et plus large, sorte de parvis couvert construit devant le sanctuaire réservé aux prêtres. Une troisième campagne voit surgir la tour-clocher.

En 1164, les Cisterciens apparaissent dans l'île de Gotland : ils viennent de Nydala, en Suède, mais ces moines de Nydala sont les fils spirituels de ceux d'Alvastra en Ostergotland. Or, le monastère d'Alvastra, dont ils sont la filiale, a été fondé quelque vingt-cinq ans plus tôt (vers 1139-40) par des *cisterciens de Clairvaux*, Avec eux s'introduit l'influence française, le style français roman, puis gothique, tel que le comprennent les moines de Citeaux, dépouillé de la riche parure bénédictine, sobre, austère, mais d'une admirable pureté de lignes.

Les Cisterciens s'établissent au centre de l'île, et y construisent leur monastère auquel ils donnent le nom de Guthnalia, puis de *Roma*. Le plan est celui de tous les monastères bénédictins, bâtiments conventuels construits autour d'une cour carrée, unis par une galerie de cloître.

Le plan de l'église, qui forme un des côtés du quadrangle est celui des églises romanes de Citeaux, nef flanquée de collatéraux plus étroits, dont la séparent des piliers à section carrée supportant les arcades en plein cintre. La nef est voûtée comme les collatéraux : grande nouveauté, c'est la première fois qu'on recouvre d'un berçeau une nef d'une telle ampleur : il semble bien d'ailleurs que l'on ait d'abord songé à la couvrir en charpente. Le chœur et le transept, par contre, ont dès l'origine été destinés à être voûtés. Le chevet du chœur, à la manière de Citeaux, est plat et percé de trois fenêtres étroites, mais les quatre chapelles qui s'alignent de chaque côté, s'ouvrant sur le transept face aux collatéraux, s'achèvent en absidioles demi-circulaires.

Ce bel édifice, de proportions grandioses, de construction soignée, suscite l'admiration générale ; à l'école des Cisterciens, on apprend à voûter les nefs, le chevet plat

cistercien remplace l'abside polygonale ou demi-circulaire jusqu'alors en faveur ; l'absence absolue de décor sculpté surprend d'abord : le contraste est si grand avec le décor des sanctuaires gotlandais où fleurit encore l'art des Vikings, où figurent en bonne place les monstres et autres fantaisies condamnées par saint Bernard. Tout cela paraît désormais bien archaïque, et l'art nordique connaît une période, assez courte d'ailleurs, de sobriété. L'austérité cistercienne ne tarde pas à se tempérer, ici comme ailleurs : l'arrivée au cours du XIII[e] siècle des Dominicains d'abord, puis des Franciscains, l'apparition de l'architecture ogivale, amènent dans l'art de bâtir d'autres transformations. L'art des Vikings, si florissant au XI[e] siècle et au début du XII[e], fait place à un art nouveau, de technique et d'inspiration sensiblement différentes.

C'est que la puissance même des Rois de la mer prend fin, tandis qu'une marine nouvelle se développe dans la Baltique.

***

Dès le XI[e] siècle, en effet les Goths et les Slaves sont peu à peu évincés par les marchands allemands, qui deviennent les maîtres à Visby, et accaparent le commerce maritime. Leurs navires sont plus grands, mieux gréés, mieux armés aussi, pontés, « acastillés » d'un château d'avant et d'un château d'arrière, et les armateurs, sont groupés en gildes ou hanses, parfaitement organisées.

Des associations de ce genre existent à Novgorod, à Bruges, à Londres : celle de Visby est la plus importante.

Elle forme dès le XII[e] siècle une communauté fermée, ayant sa caisse propre, dont quatre anciens gardent les clefs. Elle a ses lois, ses règlements, le titre d' « Association des navigateurs de l'empire romain à Gotland » ; ses bourgeois sont les égaux des bourgeois gotlandais de Visby, le conseil suprême de la ville comprend des gens des deux langues, « Leute von de beiden Zungen », les actes portent le sceau de la ville, l'Agneau de Dieu avec le fanion triomphal de la Résurrection (comme au Gros-Horloge de Rouen) et celui de la hanse, avec ses trois fleurs de lys.

Au cours du XII[e] et du XIII[e] siècle, elle conclut des accords avec l'Empereur Lothaire (1125-1137), avec le roi d'Angleterre

Henry III (1237) avec Marguerite et Guy de Flandres, avec le grand-duc de Novgorod Yaroslaw (1259). « Les navigateurs de Gotland, écrit C. Enlart, sont en relations d'affaires avec la France du sud-ouest, ils vont chercher du sel à Brouage, du vin dans le golfe de Gascogne; leur code maritime, édité au XIII[e] siècle, et célèbre dans l'Europe entière, procède d'un modèle français, plus célèbre encore « Les Rôles d'Oléron ».

Leur trafic portait sur les matières les plus diverses: « En Flandre, ils achetaient des draps, en Angleterre de l'étain, en Russie de la cire, en Suède du fer; enfin, dans les pays scandinaves, ils recueillaient des bois, des cuirs et des fourrures. Leur principal centre d'affaires était Novgorod: là ils échangeaient avec les Russes, les Grecs et même les Sarrasins toutes sortes de marchandises. Les Russes de leur côté étendaient jusqu'en Arabie leur commerce, consistant principalement en pelleteries, en pains de cire et en esclaves. Les Orientaux étaient alors grands amateurs de fourrures, et les fourrures se conservant mal chez eux, ils en faisaient une grande consommation. L'occident de son côté consommait énormément de cire pour le luminaire des églises, et l'éclairage de luxe. C'est sur le marché de Novgorod que les Gotlandais achetaient des pains de cire pour les revendre, et revendaient des fourrures recueillies dans toute la Scandinavie ». (C. Enlart, *Villes mortes du Moyen Age*, p. 94).

Au XIV[e] siècle, entre 1350 et 1370 les associations de marchands de Londres, (gilde des marchands teutoniques de Stalhof) de Bruges, de Visby sont fondues dans une fédération unique et plus générale sous la prééminence de *Lubeck*, et qui dirige également le commerce de la Mer Baltique, de la mer du Nord, de l'Allemagne du Nord: cette fédération, ce trust maritime, c'est la *Hanse germanique*, dont on sait l'importance et le rôle.

L'organisation des comptoirs hanséatiques est bien connue, le type des navires aux diverses époques nous est révélé par mainte miniature, le décor même peut se reconstituer facilement, pour qui a vu les entrepôts voûtés de Visby, les vieux quartiers de Lubeck, les constructions de bois du Tyske Brygge, à Bergen.

Chacun des établissements du « comptoir « a son nom, son enseigne particulière, et sur le port, son débarcadère

où les bateliers déchargent les marchandises. « L'établissement reçoit généralement quinze familles ou compagnies de table, composées de maîtres, de compagnons, d'apprentis qui obéissent en tout au « maître de maison ». Ne nous laissons pas tromper par ce terme de famille; les femmes sont sévèrement exclues. Les associés s'engagent pour dix ans, et il leur est pendant ce temps interdit de se marier.

« Le rez de chaussée des bâtiments comprenait les boutiques d'étalage, les hangars de marchandises; au-dessus, les parloirs, les chambres à coucher, le petit *schutting* qui servait de salle à manger. Le bâtiment du fond, construit en pierre, contenait les celliers, et, au-dessus, le grand schutting, salle commune où les familles se réunissaient en hiver et prenaient leurs repas. Comme il était interdit d'avoir du feu dans le bâtiment de devant, de nombreux foyers étaient établis autour du grand schutting, et servaient à faire la cuisine. La chambre du Maître de maison lui était strictement réservée: lui seul pouvait y pénétrer, même le serviteur chargé du ménage n'y mettait pas les pieds: pour faire le lit du maître il déplaçait une trappe contre laquelle était appuyée la couchette, et opérait ainsi de l'extérieur ».

A bord des navires hanséatiques, la discipline est assurée par un bailli, quatre échevins, un justicier, élus pour la durée du voyage, et chargés d'appliquer aux passagers comme aux matelots, la « loi marine ».

« Il est interdit de jurer par le nom de Dieu, de prononcer le nom du démon, de s'endormir pendant la prière, d'aller et venir avec des lumières, de gaspiller les denrées, d'empiéter sur les droits du cabaretier, de jouer aux dés ou aux cartes après le coucher du soleil, d'empêcher le cuisinier de bien remplir son emploi, ses fonctions, d'entraver les manœuvres des matelots, le tout sous peine d'amende ». Les délits graves exposent à des sanctions rigoureuses.

« Le code norvégien de 1274 ordonnait que le voleur fut rasé, et que sa tête enduite de poix, fut couverte de plumes. Dans cet état, il passait au milieu de l'équipage, rangé sur deux files, et chaque homme lui donnait un coup de bâton ou de pierre. Après quoi il était chassé du bord.

« Quand un marinier frappait le patron du navire, ou seulement levait son arme contre lui, il avait la main clouée au

mât avec le couteau dont il s'était servi, et ne pouvait se délivrer qu'en se déchirant la main, dont il laissait une partie contre le mât.

« A d'autres délinquants on infligeait une marque au fer chaud, on coupait les oreilles ou la langue; ou bien ils étaient suspendus à un cordage, et immergés dans l'eau à plusieurs reprises ». (JALL, *Histoire de la Marine*).

Ce sont là des moeurs rudes, bien supérieures toutefois à celles des Vikings païens qu'avait à convertir saint Olaf, batailleurs, inhospitaliers, orgueilleux, sensibles à la poésie des skaldes qui chantaient la gloire des « rois », mais affamés de pillage, cruels à l'occasion, et sujets à d'étranges accès de frénésie imputable sans doute à l'emploi immodéré de vins du sud. Le christianisme a pénétré les institutions, adouci les mœurs des coureurs de mer, en leur inspirant le respect de la divine charité.

Quand le navire prend le large, le capitaine exhorte équipage et passagers: « *Nous voici entre les mains de Dieu.* Nous sommes livrés aux vents et aux vagues, nous aurons à partager les mêmes périls. C'est pourquoi, ici, tous doivent être égaux. Nous aurons peut-être à affronter des ouragans soudains. la rencontre de pirates; des dangers sans nombre nous menacent au milieu de flots redoutables. Aussi notre voyage ne pourrait-il bien s'effectuer si nous ne commencions par établir une ferme discipline. Avant tout *prions*, *chantons à Dieu de pieux cantiques, obtenons du Seigneur un bon vent* et une heureuse traversée, ensuite, selon le droit marin, nous nommerons les échevins pour le maintien de la justice ».

A la fin du voyage, le bailli se démettait de sa charge en disant: « *Pardonnons-nous mutuellement tout ce qui s'est passé durant la traversée*, regardons-le comme non avenu; nous avons rendu les sentences nécessaires dans un esprit de justice et d'équité; aussi je demande à chacun, en toute loyauté, d'oublier l'inimitié qu'il pourrait avoir conçue pour un autre, et de jurer, sur le sel et le pain, de n'y plus jamais songer avec amertume. Cependant, celui qui se croirait lésé dans ses droits, peut, d'après l'ancien usage, porter plainte devant le bailli avant le coucher du soleil ».

Chacun mangeait ensuite le pain et le sel, *on renonçait mutuellement à toute rancune*; une fois le vaisseau entré dans

le port, le *tronc* contenant les amendes était confié au bailli afin qu'il en distribuât le *contenu entre les pauvres* (Janssen).

Dans les campagnes, l'action du christianisme n'est pas moins féconde. Partout s'élèvent des églises, dans chaque cour de ferme se dresse une grande croix.

La capitale de la hanse, Visby, forme un monde à part; simple comptoir à l'origine, elle est devenue une ville, populeuse, active, un centre d'affaires plus important de la Baltique. Elle s'est entourée de murailles, protection assurée plus encore contre les gens de l'île que contre les flottes ennemies; partout s'élèvent des constructions de pierre, qui servent de lieu de réunion, d'entrepôts, surtout, de docks, de magasins; partout aussi s'élèvent de beaux sanctuaires. L'or afflue, la prospérité est à son comble pendant le XIII[e] siècle.

***

Mais déjà a sonné l'heure du déclin: Visby est vouée à la déchéance et à la ruine. Dès la fin du siècle se manifestent d'inquiétants symptômes.

La lutte était constante entre les bourgeois de Visby, armateurs, marchands, industriels, Gotlandais enrichis, Allemands de la Hanse, étrangers de toute origine, vivant dans le luxe, bien protégés depuis 1278 par de solides murailles, et les gens de l'intérieur, les paysans, qui avaient leur forteresse à Thorsburga. En 1288, pour triompher de leurs adversaires, les bourgeois de Visby, appelèrent à leur secours les Suédois, et grâce à eux, restèrent les maîtres. Mais il durent reconnaître la suzeraineté des « libérateurs ».

Hélas ! que sert la bonne chère,
Quand on n'a pas la liberté.
Quel que soit le plaisir que cause la vengeance,
C'est l'acheter trop cher, que l'acheter d'un bien
Sans qui les autres ne sont rien . . . .

(La Fontaine, IV, XIII)

La domination de la Suède ne fut pas un bonheur pour l'île de Gotland, qui commença à perdre de son importance: Visby, jusqu'alors la reine des villes hanséatiques, se vit supplantée par Lubeck.

Au XIV[e] siècle, ce fut bien pis : la Scanie fut conquise en 1361 par le roi de Danemark, Valdemar IV, Valdemar Atterdag, le mauvais. Gotland crut pouvoir profiter de l'occasion, pour secouer le joug et se déclara indépendante de la Suède. Mais Valdemar prit fait et cause pour le roi de Suède Magnus son allié, et se présenta devant la ville rebelle avec une flotte puissante. Les gens de Visby, épouvantés firent leur soumission, mais Valdemar, par trahison, pénétra dans la place, exigea une forte rançon, et la tradition veut que trois énormes tonneaux ayant été placés sur le marché, les habitants aient été contraints de les remplir avec leurs trésors, argent monnayé, bijoux, pierres précieuses, pour garder la vie sauve.

Quand il l'eût ainsi « écrémée », Valdemar livra Visby au pillage (1).

Mais bien mal acquis ne profite jamais. La jeune fille qui comme la fille du roi d'Ys avait par amour pour le roi de Danemark, trahi sa patrie, et ouvert la porte, fut emmurée vivante dans une des tours de l'enceinte. Le navire qui portait les trésors de Visby, surpris par la tempête, sombra en pleine mer Baltique. Quant à Valdemar, il dressa contre lui la Suède, la Norvège, les villes hanséatiques ; mais, comme il arrive trop souvent, la mésentente des alliés vainqueurs profita au vaincu ; Valdemar obtint une paix honorable en 1362. Deux ans plus tard, les villes hanséatiques, honteuses d'avoir cédé sans avoir combattu, se liguèrent de nouveau contre le roi de Danemark, et celui-ci, revenant d'un voyage en Avignon, reçut à la fois soixante-dix-sept déclarations de guerre. C'était un record : Valdemar n'insista pas, et fit la paix moyennant quelques avantages commerciaux cédés aux adversaires.

Visby se releva de ses ruines, *construisit de nouvelles églises*, connut encore des jours heureux, mais sa puissance commerciale déclinait de jour en jour au profit de Lubeck, bientôt elle n'exerça plus qu'une influence insignifiante au conseil hanséatique. Vers la fin du XIV[e] siècle, elle devint le

(1) La *Croix de Valdemar*, élevée à Visby en souvenir de cette journée tragique, porte sur le cercle qui à la manière irlandaise réunit les bras, l'inscription que voici : Anno Dni (domini) MCCCLXI, Fria (feria) III post Jacobi, c'est à dire l'an du Seigneur 1361, le mardi 28 Juillet (mardi après la fête de saint Jacques).

refuge des « Vitalienbroeder », ou frères ravitailleurs, écumeurs de mer venus de Wismar et de Rostock, et qui faisaient à leur façon le marché noir, pillant et dévastant les côtes de la Baltique, s'emparant des vaisseaux de la Hanse. Ces pirates partageaient le butin en parts égales ce qui leur valait le nom de « ligedere », égalitaires. En 1389 ils avaient ravitaillé Stockholm assiégée par la reine Marguerite de Danemark, après quoi ils avaient continué à faire pour leur compte la guerre de course. Les Hanséates de Hambourg leur donnèrent la chasse, les battirent près de Héligoland en 1402, mais ils ne furent définitivement réduits que vingt ans plus tard.

En 1526 autre disgrâce. Visby fut incendiée par les Lubeckois.

Le coup décisif fut donné à l'île de Gotland par la Réforme du XVI[e] siècle. Divisions intestines, luttes fratricides, pillages, meurtres, incendies, rien ne manqua à la fête, les couvents furent mis à sac et brûlés, les églises dépouillées, certaines détruites; le commerce, déjà fort compromis par la transformation de la Hanse, et plus encore par la découverte de l'Amérique et les voies nouvelles offertes à la navigation, fut définitivement anéanti.

Réduite à quelque douze mille habitants, elle qui avait compté 40.000 bourgeois et un million de gens de mer, Visby fut dès lors une ville morte, comme Famagouste ou Ani, conservant dans une enceinte trop large pour elle des ruines d'églises séparées par des terrains vagues. Ainsi était-elle encore il y a quelque cinquante ans. Aujourd'hui, la ville a quelque peu changé d'aspect; le tourisme s'est emparé d'elle, l'automobile et l'avion y triomphent, les visiteurs affluent pendant la saison d'été, l'herbe a cessé de croître dans les rues, les terrains vagues se font de plus en plus rares, on construit beaucoup, et il y a des cinémas. La plage très mondaine de Snackgard est une attraction de plus, et l'on y pratique aussi bien qu'ailleurs le culte du soleil et des modes saisonnaires.

Un peu de poésie s'en est allée. Il en reste, pourtant, et beaucoup; Visby « rediviva » a le culte de son passé, et veille avec amour sur ses ruines; la maison de Burmeister, avec son revêtement de lierre d'un mètre au moins d'épaisseur, celle de l'apothicaire, avec son pignon à redents, ont été restaurées. Comme aussi les vieux magasins, témoins de

la prospérité hanséatique. Les remparts sont une merveille ; la ville a conservé presque entièrement son enceinte, tours et courtines qui datent du XIII[e] siècle, et où se combinent l'influence française et l'influence byzantine.

Mais le charme de Gotland réside particulièrement dans ses églises : quinze se dressent dans la ville de Visby, quatre-vingt-onze sont réparties dans l'île : Gotland est bien l'île aux cent églises, le compte y est, et largement (1).

***

Des dix-huit églises de Visby, huit ont complètement disparu, dix ne sont plus que de belles ruines, une seule est restée intacte : c'est l'église des Allemands, Sancta Maria Teutonicorum.

L'église Sainte-Marie, construite vers l'an 1200 par les marchands d'Allemagne, sur le plan basilical, avec nef centrale surélevée, collatéraux simples et bas, n'offre d'abord de voûtes qu'au chœur et au transept ; la nef est voûtée à son tour vers 1225, et le chœur reconstruit en 1240, la plus grande transformation s'opère en 1255 : nef et collatéraux, surélevés, voûtés *à une même hauteur*, réalisent désormais le type français d'origine, au dire de E. Mâle, mais surtout développé en Westphalie *de l'église halle*, Hallenkirche. Vers 1350 la chapelle Swerting s'accroche à l'extrémité du collatéral sud avec portail très orné qui contraste par sa richesse avec ceux beaucoup plus sobres de la tour, ou du croisillon nord. Celui du croisillon sud, le portail de la fiancée, Braut-portal, de proportions plus amples, n'offre de sculptures qu'aux chapiteaux. D'autres chapiteaux au décor floral se voient à la croisée du transept.

(1) Johnny Roosval leur a consacré en 1911 une étude détaillée, sous le titre : *Die Kirchen Gotlands, ein Beitrag zur mittelalterlichen Kunstgeschichte Schwedens*, Stockholm, P. A. Nordstedt & Söners forlag.

En 1926, le même auteur a publié, à l'usage des touristes, « Den Gotlandske Ciceronen » ; l'ouvrage, rédigé en langue suédoise et copieusement illustré, est consacré presque entièrement à l'art religieux du moyen âge, (medeltida kyrkokonst) tel qu'il nous apparaît dans la capitale (Visby) et dans les campagnes (landssocknarna). On ne peut souhaiter de meilleur guide. Ceux qui en 1933 lors du Congrès archéologique de Stockholm ont visité Gotland avec M. Roosval ont gardé de leur excursion un impérissable souvenir.

Sancta Maria Teutonicorum résume en quelque sorte l'histoire architecturale de Visby, chaque siècle y a laissé sa marque, jusqu'au XVIII[e] siècle qui a substitué aux anciens clochers gothiques un couronnement baroque. Elle seule a survécu, des nombreux sanctuaires de la capitale hanséatique, et sert encore au culte. Au culte luthérien s'entend, car depuis le XVI[e] siècle, l'île de Gotland est passée à la Réforme.

Partout ailleurs, dans la vaste enceinte, c'est « la grande pitié des églises de Visby », et l'on va de l'une à l'autre, le regard charmé par l'élégance ou le pittoresque des constructions, le cœur serré aussi quand on songe au passé mort, au merveilleux éclat qu'avait en ces régions du Nord le catholicisme.

Elles sont de types divers, suivant l'origine et les influences subies; cette variété n'est pas sans agrément, et correspond bien au caractère cosmopolite de la ville, où dominaient les Allemands, mais où foisonnaient les étrangers.

*Saint-Nicolas* est l'église des Dominicains, qui s'installèrent à Visby en 1227 ; l'église dont nous admirons les ruines, construite en 1225, leur fut concédée en 1230. Ils détruisirent la tour, et accommodèrent l'édifice à leurs besoins. Il ne reste rien des bâtiments conventuels, mais les arcades du cloître gothique ont laissé leur empreinte sur le mur sud de l'église. Celle-ci est une construction de plan basilical, avec nef centrale et collatéraux plus étroits, mais d'égale hauteur, type Hallenkirche et que prolonge une courte abside polygonale. Plusieurs de ses voûtes, très bombées, conservées en tout ou en partie nous renseignent sur la technique propre à Gotland. Le toit a été refait récemment. Pas plus que Saintes-Marie ou qu'aucune autre église de Gotland, Saint-Nicolas ne présente au dehors de contreforts ou arc-boutants. Au grand pignon de l'ouest se voient deux rosaces aveugles, dont seule est ajourée la partie centrale. Deux grandes escarboucles y étaient dit-on insérées jadis, qui pendant la nuit jetaient des feux ; on les apercevait de loin, elles servaient d'*amer* aux navires en détresse. Valdemar les enleva, et elles disparurent dans le naufrage où sombrèrent les trésors de Visby. Parfois des pêcheurs, dans le calme d'une nuit d'été, voient les profondeurs de l'abîme s'illuminer de lueurs mystérieuses : ce sont à n'en pas douter, les escarboucles de Saint-Nicolas.

Que le pignon de Saint-Nicolas, franchement tourné vers le large, ait été utilisé pour un double feu fixe, entretenu par les moines cela n'a rien d'invraisemblable, la poésie comme il arrive souvent; n'aurait fait qu'embellir un peu la prosaïque réalité.

Les Dominicains avaient leur monastère au Nord de la ville ; les Franciscains établirent le leur plus au sud, l'église consacrée à sainte Catherine, *Sankt Karin*, construite en 1240 (le chœur), et 1260 (la nef), agrandie et transformée au XIV^e^ siècle, est de style gothique ; les voûtes de la nef et des collatéraux se sont écroulées, mais les doubleaux sont restés en place, et dressent vers le ciel leurs arcs aigus. Les colonnes sont octogonales, les fenêtres du chœur, étroites et hautes, d'une rare élégance. C'est la ruine la plus romantique de Visby.

*Helge-Andskyrkan* est d'un tout autre caractère. Consacrée au Saint-Esprit, rattachée à un hôpital, elle comprend une construction octogonale, *à deux étages*, prolongée par un chœur rectangulaire, au chevet plat, à l'intérieur duquel s'est inscrite une abside en demi cercle ; quatre colonnes octogonales soutiennent les retombées des arcs, deux escaliers, vers l'ouest, pratiqués dans l'épaisseur de la muraille, bordés d'arcades en plein cintre reposant sur de minces colonnettes sont d'un effet charmant et inattendu. Le chœur surajouté après coup, est de moindre intérêt, l'octogone reste mystérieux. L'influence rhénane semble indéniable, et l'on rapproche de Helge-And l'église de Schwarz-Rheindorf: ici en effet il y a une église double, mais ni le plan ni la structure ni les dimensions ni l'effet ne sont du même ordre. Un rapprochement avec les églises tours de Bornholm, ou de Colmar, tours rondes à deux ou trois étages voûtés, serait aussi suggestif.

Une simple rue étroite sépare *Sankt Lars* (Saint-Laurent), et *Sankt Drotten* (la Sainte-Trinité), et la légende explique qu'elles ont été construites par deux « sœurs ennemies » ; en fait, l'une était catholique, de rite latin, l'autre orthodoxe, ou schismatique, de rite grec. Toutes deux sont bâties sur plan central avec les quatre piliers qui dans les églises byzantines supportent la coupole. Ici, cependant, il n'y a pas la moindre trace de coupole ni de tambour. L'influence byzantine, que l'on relève ici, s'explique facilement par les relations constantes de Visby avec l'Orient, en passant par Novgorod la grande (St. Parascevi) et la présence à Visby d'une colonie grecque.

A l'entrée de chacune de ces églises se dresse une grande tour carrée, qui n'a rien de byzantin.

Le même plan carré avec adjonction d'un chœur à chevet plat, et d'une tour massive, se retrouve à *Saint-Clément*, Sankt Klemens, construite en plusieurs fois, de 1110-1135.

De *Saint-Olaf* il ne reste plus grand chose, non plus que de Saint-Pierre-Saint-Jean, et de la chapelle Sainte-Gertrude; et plusieurs églises ne sont plus que des souvenirs, mais les ruines restées debout suffisent à nous convaincre de la diversité des constructions, et de leur valeur artistique.

*Dans l'île* on rencontre de-ci de-là quelques édifices ruinés, à Bara par exemple, à Elinghem, à Ganns, mais ils sont rares; la plupart des églises sont vivantes, debout, intactes, ou soigneusement restaurées, bien entretenues, d'une propreté scrupuleuse; elles servent au culte luthérien le dimanche, et s'ouvrent parfois en semaine pour le mariage et les funérailles, groupent quelques fidèles épars dans la campagne. Elles se dressent en général dans l'enclos du cimetière (Kirkegaard), un cimetière paisible, pas encombré, où se voient à peine quelques tombes presque à ras de terre, discrètement fleuries; tout autour de l'enclos court un mur bas qu'interrompent deux porches à arcade, d'une exquise simplicité.

Des églises, il y en a partout, disséminées sur tout le territoire de l'île. Leurs noms tintent aux oreilles comme des sons de cloches, Lerbro, Loysta, Tengsta, Roma, Hablingebo, Masterby. Toutes ont été construites au XIII[e] ou au XIV[e] siècle, et s'échelonnent entre 1220 et 1360 environ, beaucoup remplacent une église de pierre construite au temps des Wikings, et dont il a été question plus haut, voire une église en bois, qui n'a laissé aucune trace. Ces vieux sanctuaires premiers témoins de la piété gotlandaise ont disparu, mais le souvenir n'en est pas perdu pour autant; maintes fois on aperçoit, encastré dans le mur d'un édifice gothique, des fragments de sculpture qui datent visiblement de l'époque romane ou pré-romane, et se rattachent à l'art des Wikings. Leur structure même est en rapport étroit avec le passé; moins qu'à Visby s'est exercée ici l'influence étrangère si variable et si diverse; l'art paysan des églises rurales est plus proche des origines, et reste plus fidèle à la tradition locale.

Le souvenir persistant des églises de bois est ici mani-

feste; presque partout l'édifice se décompose en trois parties d'inégale valeur, juxtaposées, construites souvent à des périodes différentes, le chœur, d'abord, petit, et qui a pu servir tel quel au culte, la foule se pressant au dehors; la nef ensuite, plus large et plus haute, qui abrite les fidèles, la tour enfin qui protège l'édifice et le signale de loin. Rien dans ce dispositif, ne rappelle les constructions si étranges de Fantoft, ou de Gol (Norvège) les formes pyramidales, les toits étagés, les couronnements pittoresques qui évoquent l'Extrême Orient; les premières églises de Gotland, voire de la Norvège qui a fourni le modèle, étaient d'un type moins évolué, plus simple, et qui n'a pas été dépassé en Gotland, étant remplacé par l'architecture de pierre. Ce type on le retrouve plus facilement dans certaines églises de Pologne, de Transylvanie, de Hongrie, avec les trois volumes juxtaposés, chœur, nef, tour; ces trois éléments se retrouvent, dépouillés de tout accessoire, dans le plupart des églises rurales de Gotland. Sur la tour se dresse un clocher, dont la forme varie; une des plus en faveur, est le clocher *en bâtière*, avec ses quatre pignons de maçonnerie d'où se dégage la flèche. Citons surtout à titre d'exemples, Oja, Masterby, Stenkyrka, Tingstede.

Auprès de cette tour-clocher qui fait partie intégrante de l'église, s'en voit parfois une autre, détachée, d'aspect rébarbatif: c'est le *Kastal*, ou château fort, construction purement militaire, destinée d'abord uniquement à la défense du village. A partir du XIV[e] siècle, on utilisa l'étage supérieur pour loger le curé de la paroisse, ou le sacristain. La plupart des Kastals ont été détruits; celui de Gothem est en ruines, comme celui de Vaestergarn. Le mieux conservé se voit a Sundre.

Les *Portails* méritent une mention spéciale. C'est encore un souvenir des églises de bois que leur décor si particulier. Qu'ils soient romans ou gothiques, en plein-cintre ou en arc aigu, qu'ils aient ou non un tympan, ils offrent un curieux découpage en festons qui peut être réduit à quelques éléments, ou au contraire s'étendre sur la baie tout entière, encadrant parfois un premier découpage à deux ou trois lobes. Linteaux et portes de bois devaient être ornés de cette façon, le sculpteur n'a fait qu'interpréter dans la pierre un motif familier aux habiles charpentiers qu'étaient les Vikings,

et devenu traditionnel. Mais ce motif, les Vikings ne l'avaient pas inventé ; il faut en chercher l'inspiration première en Orient ; l'art musulman se plaît à ce genre de festonnage, le motif a suivi comme bien d'autres choses la voie des Variagues : n'oublions pas que les relations avec les Arabes ont été fort actives, comme avec les Byzantins, et que l'on a découvert à Gotland sur de nombreux points, quantité de monnaies « sarrasinoises ».

La sculpture monumentale, très surveillée, sinon proscrite à l'époque cistercienne, prend plus d'importance dès le XIII[e] siècle, les colonnettes dressées dans les embrasements portent des chapiteaux ornés des motifs les plus divers avec des feuilles stylisées purement décoratives, ou au contraire des figures humaines, traitées parfois de façon caricaturale, ou des *Hystoires*. Parfois les chapiteaux sont isolés, parfois ils sont *soudés*, traités comme une frise continue, qui se pose sur la colonnade à la manière d'un voile brodé, ainsi à Brö, à Stanga sont figurées en bande ininterrompue des scènes évangéliques ; à Dalhem se joignent aux motifs sacrés des sirènes, des centaures, des monstres composites, reviviscences de l'art pré-roman. A Hablingebo, l'archivolte du portail « Majestatis », ornée de palmettes, repose sur deux lions accroupis, à la manière lombarde, mais supportés par des consoles à la hauteur du linteau.

L'intérieur des sanctuaires ruraux gotlandais n'est pas moins caractéristique que l'extérieur. Le plan est généralement simple, les églises à trois nefs, — nef flanquée de collatéraux de même hauteur, type Hallenkirche, — sont rares ; à cette classe appartiennent Grottlingebo, Lau, Vamlingebo, Vate.

Certaines n'ont qu'une nef (enskeppiges langhuset) : Brö, Högran, Locrume, Loyta, Lye.

Les plus curieuses en ont *deux* séparées par *une* colonne centrale qui reçoit la retombée des voûtes, ou *deux* colonnes élevées dans l'axe.

Dans le premier cas la double nef est carrée, la voûte divisée en quatre parts, c'est ce que l'on observe à Björke, à Hörsne, à Stenkyrka, à Tingstäde.

Dans le second cas, elle forme un rectangle allongé et la voûte est divisée en six : ainsi en est-il à Bunge, Hablingebo, Lerbro.

Les extrémités des arcs doubleaux et des arcs ogifs retombent d'une part sur la colonne ou les colonnes de l'axe, d'autre part sur des consoles engagées dans la muraille.

Ce double dispositif ne nous est pas inconnu, c'est celui que nous voyons appliqué chez nous aux salles capitulaires, mais l'effet est ici tout différent, parce que l'axe de la nef est dans le sens de la plus grande dimension, parce que aussi, le support est plus mince, plus svelte, et la voûte plus élevée, parce qu'enfin un chœur prolonge la double nef ainsi formée. Nous connaissons en France et ailleurs, des églises à deux nefs, celle des Jacobins de Toulouse, par exemple, mais ces nefs sont bien distinctes, et chacune a son chœur, à tout le moins son autel propre. A Gotland il n'y a qu'un seul chœur, qui s'ouvre devant un vaisseau plus large et plus haut, divisé par le support central. L'effet est charmant. Doubles nefs carrées à unique support central, ou rectangulaires à deux supports axiaux, sont vraisemblablement une survivance de la construction en bois; on connaît des staf-kirkar très anciennes construites de cette manière, telle celle de Flao en Norvège, et aussi de grandes salles d'habitation préhistoriques; celle de Brostorp en Öland, par exemple.

Le mobilier est aujourd'hui des plus simples, les bancs sont nus, et hormis le baptistère placé dans l'axe, la chaire à prêcher, l'autel l'un et l'autre du XVIII[e] siècle, rien ne rompt l'harmonie des lignes. Parfois cependant se dresse a l'entrée du chœur, un grand crucifix, dont la base repose sur un tref, trabes doxalis, poutre transversale, ou même se prolonge jusqu'au sol: ainsi en est-il à Vate, à Roma, à Oja, à Stanga. Comme les croix d'Irlande, les croix gotlandaises sont ornées d'un grand cercle sculpté.

Le mobilier d'église était beaucoup plus riche autrefois, la Réforme en a fait disparaître la plus grande partie, et la plus artistique; heureusement, comme disait volontiers Napoléon, on ne détruit jamais tout, et l'on peut encore admirer, au musée de Visby, de Lund ou de Stockholm, nombre de pièces échappées au sectarisme iconoclaste, quelques vitraux du XIII[e] siècle (d'autres sont restés sur place à Dolhem, par exemple, à Ekeby, à Eksala), de nombreuses statues de bois, dont la charmante Vierge en majesté de Viclau, originaire de France, comme beaucoup d'autres, des rétables

sculptés et polychromés, importés de Bruxelles, d'Anvers, de Lubeck, des bancs d'église, ornés à leur extrémité de l'image en relief des douze apôtres ou d'autres saints patrons.

Pour « réaliser » les vieux sanctuaires, il faut remettre en place par l'imagination les verrières qui tamisaient la lumière en l'irisant, l'autel majeur au riche rétable, les autels latéraux dont beaucoup n'ont pas été remplacés, les statues de bois ou de pierre, les croix d'autel, les chandeliers de métal, les ornements liturgiques, les vases sacrés...

Il faut aussi, rétablir partout le décor de couleur qui revêtait d'un chaud vêtement, les murailles, les voûtes, les sculptures même des colonnes ou des portails; œuvres souvent d'artistes du cru, naïves et sans prétention, d'une emouvante simplicité, les peintures pour la plupart, ont disparu, détruites avec le mur qui les portait, ou, plus souvent recouvertes d'un badigeon d'ocre jaune. On a réussi à en dégager quelques-unes: l'abside de Masterby entre autres, qui a conservé son décor roman, grossièrement restauré au XVII[e] siècle, mais bien reconnaissable, avec son Christ en majesté, les emblèmes évangéliques, les apôtres. En avant se dresse l'autel, sur lequel est posée la Bible, couverte d'un voile; au rétable, du XVIII[e] siècle comme l'autel, — que les luthériens ont généralement conservé dans leurs églises, — la Cène, entre Moïse et Aaron.

A Lerbrö comme à Masterby des peintures ont été découvertes sous le badigeon: celles de Lerbro sont de 1220: au chœur, les douze apôtres, qui portent chacun une croix de consécration, un Christ en croix, et tout près, — ce qui peut paraître surprenant à cette date, — la Vierge au cœur percé d'un glaive. Dans la nef, que divisent deux colonnes, le mur du Nord, exposé au vent d'hiver et à la neige, n'est percé d'aucune fenêtre; ce qui a permis à l'artiste inconnu d'y peindre en longue frise, des scènes de la Passion.

A Loysta, une frise de même nature orne la muraille de l'unique nef, et l'arc triomphal porte lui aussi sa décoration, le Christ entre saint Pierre et saint Paul, et aux extrémités, non pas sainte Marguerite, comme le dit J. Roosval, mais saint Olaf, avec son dragon, et saint Michel.

***

Sans étudier en détail l'*Iconographie* des églises gotlandaises, signalons rapidement quelques particularités. Constatons d'abord que l'art des Vikings y a laissé peu de traces; cet art, dont on peut étudier à l'université d'Oslo la merveilleuse fantaisie, est surtout un art décoratif, à la manière de l'Orient, voire de l'Extrême Orient; la sculpture à sujets historiques à tendances plus ou moins réalistes, s'inspire de tout autres conceptions de l'art, les artistes puisent à d'autres sources, cherchent d'autres modèles, en France, d'abord, puis en Allemagne; aux fonts baptismaux de Barlingbo, animaux stylisés, rinceaux, caractères runiques se rattachent à la tradition des Vikings; la Vierge, l'ange, viennent d'ailleurs. Les fonts de Etelhem et de Vange, dus au sculpteur Hegvald, reposent sur quatre lions stylisés d'une savoureuse barbarie; mais ils rappellent plutôt les lions lombards que les monstres intentionnellement déformés du char d'Oseberg, ou de la barque funéraire, d'un si beau travail l'un et l'autre. La cuve s'orne de scènes diverses: à Vange, Adam et Eve dans le jardin, à Etelhem, parmi d'autres emprunts à l'Evangile, un Christ en croix, portant couronne royale, corps de face, tête de profil, complètement tournée vers la droite. Des arcatures séparent les diverses scènes, et dans les écoinçons se voient, à Vange, surtout, divers petits personnages, au rôle mal défini, mais dont les corps s'adaptent fort bien au triangle curviligne, selon la loi de l'attraction du cadre, chère à l'art roman.

A Vamlingbo, sous des arcatures, un animal, dragon-serpent, aux formes sinueuses, s'achève en rinceaux, comme il est fréquent aux initiales carolingiennes; à côté se dresse un cheroub assyrien, à tête humaine, ailes d'aigle, corps de lion. Au support, quatre têtes en gros relief symbolisent les évangélistes.

Aux portails les scènes d'évangile sont nombreuses plutôt que variées; les mêmes thèmes se reproduisent souvent, le Christ avec les apôtres (Fole, Brö), le Christ en majesté avec des anges (Vate), plus souvent la série classique, Annonciation, Visitation, Nativité, Mages, qui a Lye surtout, rappelle singulièrement les motifs du portail royal à Chartres. A Brö le même thème est traîté plus librement, les bergers debout près de Marie dans l'étable de Bethléem où

luit une grosse étoile ont la tenue de pèlerins, le grand chapeau à bords, galerus, le bourdon.

Plus originale est la descente aux Enfers au portail de Martebo: les enfers sont figurés par un géant hideux à tête énorme, qui allongé sur le sol, mains et pieds enchaînés, occupe presque toute la largeur de l'embrasement; près de lui le Christ et les justes qu'il semble tirer du flanc du monstre, paraissent minuscules

L'Ancien Testament est plus rarement consulté. Adam et Eve dans le jardin se voient au baptistère de Etelhem, avec la chute, l'expulsion.

Au tympan d'Hablingebo, un des rares tympans sculptés que l'on connaisse, le Christ est assis en majesté entre Caïn et Abel qui lui présentent leurs offrandes, la gerbe du sacrifice non-sanglant, l'agneau du sacrifice sanglant. Derrière Caïn se tient un diable cornu qui lui souffle les mauvais conseils; la scène se complète, à gauche par le meurtre d'Abel, à droite par deux oiseaux dont j'ignore la signification, et qui ne sont peut-être que décoratifs.

L'histoire profane est représentée par le thème si populaire au moyen âge d'Alexandre montant au ciel dans une nacelle soutenue par des griffons.

Les statues de saints sont nombreuses; statues de la Vierge en majesté, — Vierge ostensoir qui présente l'Enfant-Dieu aux adorateurs, — selon le type français partout répandu à l'âge roman; la madone de Viclau aujourd'hui au musée de Stockholm, est la plus jolie assurément, et la plus connue, mais on en compte beaucoup d'autres du même type.

A l'âge gothique appartient un couronnement de la Vierge qu'on croirait détaché d'Amiens ou de Chartres.

Parmi les statues d'apôtres, une surtout nous arrêtera: celle de saint Barthélémy, à Kraglingebo: le saint, debout, drapé comme d'usage, tient devant lui sa propre peau, que le bourreau vient de lui arracher. Selon la légende, en effet, le saint a été écorché vif. La peau du saint martyr, corps, bras, les jambes, pend flasque, tandis que la tête reproduit exactement celle que le saint porte sur les épaules. Le thème est traité assez rarement: on connaît à Francfort dans l'église Saint-Barthélémy, une statue où le saint tient sa peau sur le bras gauche, comme, a-t-on dit, « un chanoine son aumusse »;

à la Chapelle Sixtine, Michel-Ange représente le saint qui offre comme une créance sa peau sanglante, le visage tout déformé, au Christ du dernier jugement. Ecce nos reliquimus omnia...

Peintres et sculpteurs sont généralement anonymes; on connaît par leurs noms propres le sculpteur *Hegvald*, qui tailla dans le grès les fonts baptismaux de Etelhem, de Vange, de Viclau, de Stanga vers la fin du XI[e] siècle ou au début du XII[e]; comme aussi le sculpteur *Sighraf* qui a laissé à Brö, à Grotlingbo Eke et autres lieux des témoins de son habileté; les autres, faute de mieux, sont désignés par des épithètes, qui caractérisent leur talent, Magister Byzantios, M. Semi-Byzantios, M Bestiarius, M. Egyptiacus, M. Calcarius. M. Fabulator..., mais c'est tout ce que l'on en peut dire, « c'est des beaux yeux derrière des voiles ».

Pour les architectes on n'est guère plus heureux; les plus sinon les seuls connus, sont master *Botvid* fran Eskelken, et son fils *Lafrans* Botviderson, les autres noms se cachent sous des adjectifs expressifs, Iconicus vers 1100, neo-Iconicus, (Bunge) Egyptiacus, à qui l'on doit Stanga, Hablingebo, Grottlingbo; Elasticus qui travaille vers 1290, Fabulator vers 1300.

Peut-être quelque carton d'archives inexploré livrera-t-il un jour le secret de ces ombres, pour l'instant on ne peut que s'incliner devant leur pâle cortège, comme on s'incline sur le tombeau du soldat inconnu.

Leur œuvre subsiste pour une bonne part, et c'est l'essentiel. Ils ne comptent pas sans doute parmi les plus grands, d'autres qu'eux ont édifié Vézelay ou Conques, Chartres ou Reims; et l'on ferait vainement le tour de l'île pour trouver l'équivalent. Leur part n'est pas cependant à dédaigner, et ce n'est pas un mince honneur que d'avoir en moins de deux siècles fait surgir de terre, dans un médiocre îlot de la Baltique une telle floraison de sanctuaires, et avec de pauvres moyens fait œuvre de beauté. Il ne manque pas de monuments plus célèbres, il en est, et combien, de plus riches, il n'en est guère de plus attachants qui aient plus de poésie et de charme; et ce n'est pas sans regret qu'on se sépare de l'île mystérieuse où fleurit la Hanse, où régnèrent les Vikings, Rois de la mer, Gotland, l'île aux cent églises.

Lille MAURICE DAVID.

# La actitud legislativa del Emperador Justiniano

Indudablemente, la figura del Emperador Justiniano, así como la significación del momento legislativo que encarna, como también el valor total de la cultura bizantina, se vienen considerando, hace algunos años, desde puntos de vista muy distintos a los que dominaban en la historiografía y romanística del pasado siglo (1).

Por lo que a la investigación romanística respecta, es de observar como ha crecido la atención hacia el *Codex*, cuyo estudio, en comparación con el de los *Digesta*, ocupaba un lugar más bien secundario. Es verdad que los estudios críticos de Gradenwitz sobre aquella parte del *Corpus Iuris* y el auxilio que representaba el *Vocabularium* de von Mayr y San Nicolò contribuyeron a incorporar la colección de las *constitutiones* al material de la investigación romanística crítica (2), pero otras causas hubieron de contribuir más específicamente a cambiar la consideración vigente sobre el *Codex* y, en general, sobre la obra más propia del gran emperador bizantino. En este sentido, me parece que no se debe olvidar un importante fenómeno de los estudios de Derecho Romano, que no es otro que el del traspaso de la hegemonía científica

(1) Me remito para la abundante bibliografía a G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates* (en los manuales Ivan Müller) y a la relativamente breve pero sugestiva monografía de W. Schubart, *Justinian und Theodora* (1943). En España ha contribuido a divulgar la figura de Justiniano E. Aunós, *Justiniano el Grande* (1940).

(2) Para las cuestiones críticas que plantea el *Codex* vid. la bibliografía recogida por U. Alvarez, *Horizonte actual del Derecho Romano* (1944) 330 y mis *Presupuestos críticos para el estudio del Derecho Romano* (1943) 126.

romanista a través de los Alpes, en dirección N.-S. (1), y, muy concretamente, la participación del Vaticano asociando al séptimo centenario de las Decretales de Gregorio IX la celebración del décimocuarto centenario del *Codex Iustinianus* (2). El que venía siendo considerado corrientemente como simple perturbador del Derecho Romano clásico empezó, aproximadamente desde entonces, a merecer una estimación distinta. La figura de Justiniano empezó a ser mirada con otros ojos.

Por otro lado, si la nota de «cesaropapismo» podía enturbiar, ante los pensadores católicos, el lustre glorioso de aquel personaje historico, el esfuerzo decidido de un Biondi en defensa de su más firme ortodoxia sirvió, en cierto modo, para disipar recelos o atenuar posibles reservas (3).

Al tener ahora el honor de contribuir en este justo homenaje al sabio bizantinista que tan bien supo captar el espíritu de la forma bizantina a través de la «voz de los monumentos», no me ha parecido inoportuno el ofrecer, como modesta aportación, estas páginas sobre el espíritu de la «forma legislativa» del Emperador Justiniano.

***

No se trata de volver sobre la cuestión del «cesaropapismo», cuestión esa en la que resulta difícil tomar una po-

(1) Ese traspaso en dirección a Italia había sido previsto ya por el santo romanista C. Ferrini, en una conferencia de 1901: «Se i tedeschi trascurassero per boria o falso orgoglio nazionale la grandissima eredità di Roma, tanto più gelosamente la custodiremo e studieremo noi, a cui ne incombe sacro il dovere; e allora — non dubitate! — passerà poco tempo, e li vedrete rivalicare le Alpi e ritornare qui un'altra volta nella nostra scuola» (*Lotte antiche e recenti contro il diritto romano*, en *Opere* IV 435),

(2) *Acta Congressus Iuridici Internationalis*, de 1934, publicadas en 1935 por el *Pontificium Institutum Utriusque Iuris*. Interés preferente para nuestro tema presentan las comunicaciones del primer tomo. — Ya un año antes, con ocasión del *Congresso Internazionale di Diritto Romano* de Roma-Bolonia, Italia había dado muestras de su actividad floreciente en el campo de los estudios romanísticos.

(3) B. Biondi, *Giustiniano Primo, principe e legislatore cattolico* (1936). Ya antes: *Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano*, en las citadas *Acta del Congressus* de 1934, I 99. En España ha seguido la ruta de Biondi I. Martín, *Los principios orientadores de la compilación justinianea*, en *Anales de la Universidad de Murcia* 1944-45, 397.

sición rotunda y simplista. Como ha observado L. Wenger en su precioso estudio sobre la palabra « canon » (1), tal cuestión resulta insoluble si no se aquilata previamente el valor que a la expresión « cesaropapismo » se conviene en dar. De todos modos, quizá el método seguido por aquel autor de atenerse a la letra de las constituciones justinianeas no sea del todo seguro; en efecto, un rendido obsequio del *Imperium* al *Sacerdotium* no falta ahí, hasta el punto de que, ateniéndose exsclusivamente a las declaraciones del « legislatore », Biondi pudo afirmar — afirmacion a mi entender excesivamente simplista — que Justiniano constituyó un modelo intachable de « principe cattolico ». Si miramos en cambio, los hechos históricos más que las proclamas legislativas, el problema se proyecta con unos tonos muy distintos, y la afirmación de una abusiva intromisión de Justiniano en los asuntos eclesiásticos, sobre todo en los últimos años de su reinado, resulta ciertamente innegable. La misma diplomática distinción entre el « *sedens* » y la « *sedes* » aparece entonces en todo su crudo sentido de ruptura con el Pontificado. Por lo demás, nada habla con más elocuencia sobre esa política del emperador bizantino que los resultados mismos del cisma oriental: entre el Justiniano de la *Confessio Fidei*, del año 551, y el cisma de Focio, no hay quien pueda dejar de ver una linea de clara continuidad (2).

Cuando Wenger (pg. 162) compara la actitud legislativa de Justiniano en materia eclesiástica con la del antiguo *praetor*, cuya labor jurisdiccional « confirmaba, suplía y corregía » el

(1) L. Wenger, *Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri. Eine Wörtstudie*, en los *Sitzungsberichte* de la Academia de las Ciencias de Viena 1942. Vid. la bibliografía citada allí en págs. 89 n. 1, 91 nn. 1 y 2, y 93 n. 1.

(2) Sobre las luchas de la Iglesia antigua por su libertad y la resistencia del « totalitarismo » oriental vid. la interesante selección de documentos traducidos y comentados de H. Rahner, *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im früheren Christentum* (1943). Para la historia de la Iglesia en Occidente cfr. H. Lietzmann, *Das Problem Staat und Kirche im west-römischen Reich* (1940). Sobre Justiniano y el Primado de Roma: P. Batiffol, *L'Empereur Justinien et le Siège apostolique*, en *Recherches de Science Religieuse* 16 (1926) 193 (ahora en la colección de estudios bajo el título *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Eglise*) (1938).

*ius civile*, la comparación puede extenderse todavía en el mismo sentido a la contraposición de la función jurisdiccional con la judicial del *iudex*; en efecto Justiniano concibe, según se ve en la *Novella* 42, la colaboración del *Imperium* con el *Sacerdotium* como consistente en una confirmación imperial de una sentencia: el Papa juzga y el Emperador confirma su *iudicatum*, cabalmente como hacía el *praetor* con el *iudicatum* del *iudex privatus*, mediante la concesión de la vía ejecutiva. Así tambien, con las sentencias de los Concilios, que el Emperador corrobora con sus *nómoi*. De ahí que cuando se impone al Papa Vigilio, en el año 548, la condena de Teodoro Mopsuesteno, se adopte la forma de un *iudicatum*, siendo así que cuando el mismo Papa se retracta cinco años más tarde, no acude a un nuevo *iudicatum*, sino a un *constitutum*.

Así, pues, aunque la cuestión sea compleja y una afirmación simplista sea siempre exagerada, no creo que pueda ocultarse cómo el papel de defensor adoptado por Justiniano tiene un fondo indiscutible de intromisión abusiva, y que, según ha ocurrido otras veces en la Historia, el *defensor Fidei* haya acabado en rematado hereje.

Como digo, no es mi propósito el revisar aquí la cuestión del « cesaropapismo », sino el hacer unas observaciones sobre la actitud histórico-espiritual del momento legislativo de Justiniano.

***

Es hoy muy frecuente entre los romanistas el aludir a una consabida tendencia arcaizante de la obra legislativa de Justiniano (1), y es evidente, en mi opinión, que nos encontramos en todo el *Corpus Iuris* con una decidida reverencia ante la *antiquitas*, la *simplicitas iuris antiqui*, etc., que refleja

(1) Pringsheim, *Die archaistische Tendenz Justinians* (1929), en *Studi Bonfante* I 549. Cfr. ya H. Ermann, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Z. S. S.,) Rom. Abt. 19 (1898) 305; Wlassak, *Anklage und Streitbefestigung* (1917) 228; también E. Levy, en Z. S. S. 49 (1929) 240 n. 5 y Wenger, en relación con la invocación de las *regulae* de la antigua jurisprudencia, op. cit. 64. Parece aceptar la tesis de Pringsheim, Arias Ramos, *Manual de Derecho Romano* I 45 n. 48.

un sentimiento en cierto modo romántico y de restauración arcaizante. En muchas ocasiones esa actitud arcaizante hace que Justiniano no dé el paso definitivo que la realidad de su tiempo exigía; así, por ejemplo, cuando mantiene una clasificación de las obligaciones, que si no nos refleja la realidad clásica, tampoco nos refleja la realidad bizantina, al conservar el delito no-doloso de la ley Aquilia, silenciar, en cambio, la figura del contrato consensual de enfiteusis creada por Zenón, etc. etc. Todo esto no deja de ser verdad, y en mayor o menor medida todos debemos reconocerlo. Pero no es toda la verdad: Justiniano fué algo más que un simple coleccionador romántico y restaurador arcaizante (1). No cabe duda de que si conservó un material jurídico viejo, fué para hacerlo revivir con un valor renovado, y para hacer hablar a la añeja jurisprudencia romana con la voz remozada de fuente legislativa actual y vigente para el mundo oriental a que se destinaba.

No debemos, pues, forzar la realidad histórica para obtener una caracterización simplista o excesivamente esquematizada, sino aceptar la contradicción en toda su realidad. El *Corpus Iuris* supone un compromiso entre una fanática devoción por la tradición romana y otra no menos fanática voluntad innovadora; y no podía ser de otro modo, ya que esa contradicción emana de la misma personalidad contradictoria de Justiniano, *Romanus* y Bizantino a la vez. Esa es la realidad y así hay que tomarla y tratar de comprenderla.

Pero hay más. Esa tendencia innovadora del legislador se dirige en gran parte a la rectificación de un Derecho anterior para restaurar una vieja forma más pura, pero que muchas veces interviene más como modelo idealizado que como realidad histórica restaurable, y así, bajo la apariencia de una tendencia arcaizante, late en realidad una clara actitud decisoria.

(1) Contra esa afirmación de una tendencia arcaizante en Justiniano vid. S. Riccobono, *La verità sulle pretese tendenze arcaiche di Giustiniano*, en *Conferenze per il XIV cent. delle Pandette* (1931) 237; tambien, Berger, *Le XII Tavole e la codificazione giustinianea*, en *Atti Congr. Dir. Rom.*, Roma I 39; Schönbauer, en la citada Z. S. S. 62 (1942) 334.

* * *

Esta actitud decisoria de Justiniano culmina, como es sabido, en una colección de cincuenta constituciones. Posteriores al primer *Codex* del 529, esas *quinquaginta decisiones* serían anteriores a las *Institutiones* del 533, donde una de tales decisiones aparece ya citada (*Inst.* 1, 5, 3) y habrían servido de programa reformador para la compilación del *ius*, es decir, para la confección de los *Digesta*. Según el mismo Emperador declara (*Inst.* l. c.), la idea de esa colección reformadora fué del *quaestor sacrii Palatii* Triboniano, principal factor de la compilación.

Como en el *Codex repetitae praelectionis* del 534 tales decisiones no se recogen ni distinta ni totalmente, y aún muchas de ellas, al incorporarse al Código, sufrieron divisiones y confusiones, resulta muy difícil el determinar exactamente cuáles fueran las cincuenta constituciones reformadoras. El intento palingenésico es ya antiguo. A comienzos del actual siglo consiguió bastante aceptación la hipótesis de Di Marzo (1), pero no tardó en ser justamente rebatida por P. Krueger (2). Posteriormente, Rotondi (3) llegó a la conclusión de que las *quinquaginta decisiones* hubieron de ser promulgadas entre el 1 de agosto y el 17 de noviembre de año 530, a finales del cual se habrían publicado como colección independiente (4). Sólo treinta de ellas habrían pasado al *Codex* del 534 (5).

(1) Di Marzo, *Le «quinquaginta decisiones» di Giustiniano*, Palermo I 1899 y II 1900.

(2) P. Krüger, *Justinianische Entscheidungen streitiger Rechtsfragen im Codex und in den Digesta*, en *Aus römischem und bürgerlichem Recht*, tomo de Homenaje a E. I. Bekker. Weimar, 1907.

(3) Rotondi, en *Boll. dell'Ist. Dir. Rom.* 29 (1916) 143 (=*Scritti giuridici* I 227). Cfr. Ebrard, en Z. S. S. 44 (1924) 543; Niedermeyer, ibid. 46 (1926) 493.

(4) Esta colección independiente parece deducirse de referencias del mismo *Corpus Iuris: Inst.* 1, 5, 3; 4. 1, 16 (18); *c. cordi nobis* 1 y 5; *Cod.* 6, 51, 1, 10 b, y de la glosa de Turín a las Instituciones (241), en la que se habla de un *liber L. decisionum*.

(5) Rotondi, op. cit. 152.

Esta determinación cronológica de Rotondi parece hoy generalmente admitida (1).

En realidad, la identificación concreta de aquellas cincuenta constituciones no tiene demasiado interés, desde el momento en que Justiniano promulgó también otras muchas, hasta el año 533, con la misma intención reformadora. Así lo declara expresamente en el prefacio del *Codex* del 534 (*Cordi nobis* 1): *Postea vero, cum vetus ius considerandum recepimus, tam quinquaginta decisiones facimus quam alias ad commodum propositi operis pertinentes plurimas constitutiones promulgavimus...* 2. *Sed cum novellae tam decisiones quam constitutiones...* En efecto, muchas de estas constituciones se han conservado en el segundo *Codex*. El lenguaje de todas ellas está penetrado de un claro espíritu decisionista, y un anhelo de claridad las preside, allí donde venían imperando las disensiones de la vieja jurisprudencia y donde las contradicciones de la legislación imperial anterior, sumadas a las adulteraciones incorregibles de reeditores y comentaristas post-clásicos, habían creado un estado de *ius dubium*.

La lucha contra la *ambiguitas*, he ahí un rasgo característico del Justiniano reformador. *Ambiguitates antiqui iuris decidentes... antiquitas disputabat — eius ambiguitates decidentes sancimus...*, *antiquitas dubitabat — auctorum iurgium decidentes — dubitationem resecamus...*, *certamen legislatoribus inciait — quod nos decidentes sancimus...*, *veteris iuris ambiguetates sancimus...*, *iurgium antiquis interpretatoribus legum exortum est — nobis eorum sententias decidentibus...*, *ne diutius dubitetur — sancimus...*, *dubitationes exortas sopiri oportet — dubitabatur — sancimus...*, *invenimus quasdam controversias veteribus iuris interpretatoribus exortas — solitum eis praebemus remedium sancientes...* etc. etc.: tal es el lenguaje de las constituciones reformadoras de Justiniano (2). Tambien en el citado texto de las Instituciones (1, 3, 5) nos declara el Emperador que el objeto de las *L decisiones* fué el de aplacar

(1) Bonfante, en *Bull.* 32 (1922) 278; *Historia del Derecho Romano* (trad. esp ) II 66; Jolowicz, *Historical Introduction to the study of Roman Law* (1939) 490; Jörs-Kunkel, *Derecho Privado Romano* (trad. esp.) 65; Arangio Ruiz, *Historia del Derecho Romauo* (trad. esp.) 467.

(2) Vid. un elenco completo de estos giros en Krüger, op. cit. 4-9.

las *antiqui iuris altercationes*, y el citado prefacio del *Codex* (*Cordi nobis* 1) insiste en la misma idea al decir: ... *omne ius antiquum supervacua prolixitate liberum atque enucleatum in nostris institutionibus et digestis reddimus* (1). Justiniano se nos presenta así como un reformador y simplificador del *ius antiquum*, al que quiere liberar de toda *ambiguitas*, de toda *prolixitas*. Arcaismo y decisionismo se enlazan así como fenómeno inseparable.

La lucha conta la *ambiguitas* no era de ningún modo una novedad absoluta. Aquí, como en otros aspectos, estamos sobre los vestigios de Teodosio II. La elaboración mediocre de la jurisprudencia tardía había provocado una gran confusión en las fuentes del Derecho ya en el siglo V. Para remediar en lo posible la incertidumbre de los jueces aquel emperador había promulgado la famosa Ley de Citas (año 426) (2). Es posible incluso que el mismo Justiniano, al publicar las *L decisiones*, tuviese sus miras puestas en una reforma parecida a la de aquella ley teodosiana, sin pensar para nada en una compilación del *ius* como la proyectada en la constitución *Deo Auctore* (15 de diciembre de 530) (3). Parece confirmar esa hipótesis el hecho de que, según vemos en un índice del antiguo *Codex* del 529 que nos conserva P. Oxy. 1814 (4), el título 1, 7 del *Codex* del 534, *de veteri iure enucleando et auctoritate iurisprudentium qui in Digestis referuntur* — el cual comprende las dos constituciones *Deo Auctore* y *Tanta* que sirven de prefacio a los *Digesta* — substituyó a un título 1, 15 del primer *Codex* cuya rúbrica era (*de auctoritate* (5) *iuris prudentium*), y en el cual se comprendían dos constituciones: una de ellas la famosa Ley de Citas de Teodosio II y otra, dirigida a Menas, que se refería igualmente a las disensiones de la jurisprudencia, y por la que, según

(1) Igualmente en *Deo auctore* 5: *totum ius antiquum per millesimum et quadrigentesimum paene annum confusum et a nobis purgatum* ... También *Tanta* 15 y 20.

(2) *Cod. Theod.* 1, 4, 3.

(3) Sobre esta hipótesis; De Francisci, en *Aegyptus* 3 (1922) 68. Cfr. Bonfante, op. cit. F. Pringsheim, en *Atti Congr. Dir. Rom.* Roma I 448.

(4) Krüger, en Z. S. S. 43 (1922) 561; Niedermeyer, loc. cit.; De Francisci, *Una questione cronologica relativa alla compilazione del Digesto*, en *Raccolta di Scritti in onore de Felice Ramorino* (Milán, 1927) 88.

(5) Según De Francisci: (*de responsis*).

De Francisci (en contra, Bonfante), Justiniano se reservaba la facultad de resolver en tales casos.

Así, pues, si en 529 Justiniano parece seguir los vestigios de Teodosio II, en la nueva edición del *Codex* le encontramos ya sobre una ruta distinta. Con todo, no tan nueva, puesto que la idea de una compilación de *ius* y *leges* ya había sido concebida, aunque sin resultado, por Teodosio. Por lo demás, de la misma amplia constitución una de cuyas partes era la Ley de Citas se conservan otros fragmentos bajo diversos títulos del nuevo *Codex* (1).

Mas aunque Justiniano aparezca así como seguidor de Teodosio II, hay algo que le aparta claramente de aquel. Porque Teodosio establecía en la ley de citas un criterio estrecho y puramente mecánico para la selección de opiniones: reducía a cinco (Papiniano, Paulo, Gayo, Ulpiano y Modestino) los autores válidos y daba la preferencia entre ellos a la mayoría — *potior numerus vincat* —, resolviendo, en caso de empate, en favor de la opinión *in qua excellentis ingenii vir Papinianus eminet.* Justiniano, en cambio, rechaza ese criterio mecánico y mayoritario, y ensancha la base jurisprudencial, a la vez que elimina la preferencia de Papiniano: *omnibus auctoribus iuris aequa dignitate pollentibus et nemini quadam praerogativa servanda, quia non omnes in omnia, sed certi per certa vel meliores vel deteriores inveniuntur.* Y en las mismas constituciones reformadoras prefiere a veces la opinión de Papiniano (2), pero tambien de otros (3), y en ningún caso sigue el criterio mecánico de la Ley de Citas. En ese avance hay que ver desde luego una ventaja de la cultura jurídica de las escuelas de Berito y Constantinopla (4).

En la actividad legislativa de Justiniano esa lucha contra la *ambiguitas* aparece desde el primer momento. La encontramos ya en el prefacio del Código (*Haec quae necessario*), de Febrero del 528. Con la ayuda de Dios (*auxilio Dei Omni-*

(1) *Cod.* 1, 14, 2 y 3; 1, 19, 7; 1, 22, 5.

(2) *Cod.* 6, 2, 22, 3 (530): *Papinianus eligendus est.*

(3) *Cod.* 3, 28, 36, 2: *sancimus secundum Ulpiani sententiam*; 6, 26, 10: *Sabini veriorem sententiam existimente-censemus ...*; 7, 2, 15: *nobis-Ulpiani sententia admonente placuit ...* etc. etc.

(4) Sobre la relación de Iustiniano con el *ius respondendi* vid. F. De Visscher, *Le Digeste*, en *Conferenze Pandette* citt. 53.

*potentis*) quiere el Emperador *prolixitatem litium amputare*, para que no haya dudas sobre la vigencia general de las constituciones (*nulla dubietate super generali earum robore ex hoc orienda*), y todo su empeño está en establecer el texto cierto de las constituciones (*certae et indubitatae*).

Una aplicación concreta de esta tendencia legislativa encontramos en otra constitución de Junio del mismo año, que tiene con aquel prefacio un eco estilístico (*Cod.* 5, 27, 9): *Communium rerum esse utilitatem recte iudicantes lucidis et omni ambiguetate segregatis legibus uti nostro subiecto imperio, ad praesentem sanctionem venimus, per quam omni dubitatione amputata, quae usque adhuc obtinebat, certissimum facimus, ut, quotiens naturales filii...* Esa *communium rerum utilitas* y esa *dubitationis amputatio* aparecían invocadas ya en la constitución *Haec quae necessario* y como objeto de los desvelos imperiales: *Haec igitur ad vestram notitiam ferre properavimus, ut sciatis quanta nos diurna super rerum communium utilitate cura sollicitat, studentes certas et indubitatas... constitutiones.* Se trata aquí de aquella *utilitas publica* que interviene como motivo de las reformas legislativas de Justiniano con un valor muy próximo al de la *aequitas*, tal como aparece tan frecuentemente en las *laudationes Edicti* que la crítica moderna ha delatado como espúreas (1).

En ese año de 528 el empeño del Emperador era, por lo tanto, el de disipar la confusión y la dilación entorpecedoras de los juicios mediante la forma usual de las constituciones de valor general. Tal labor clarificadora en el campo de las *leges* resultaba indispensable, ya que el aumento siempre creciente de aquellas *leges*, muchas veces contradictorias

(1) Pernice, en Z. S. S. 20 (1899) 148 n. 3: Schulz, *Einführung in das Studium der Digesten* 36; Beseler, *Beiträge zur Kritik der römischen Rechtsquellen* I 52; Pringsheim, *Festschrift Lenel* 266; Albertario, *Studi di Diritto Romano* III 186; Guarneri Citati, en *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 1 (1935) 167; Niedermeyer, en *Studi Riccobono* I 214; Steinwenter, en *Festschrift Koschaker* I 97. — Sobre el concepto de la *utilitas publica* en relación con la *utilitas singulorum* y la división de *ius publicum ius privatum* vid. el citado trabajo de Steinwenter. Aprovecho la ocasión para llamar la atención sobre el articulo de Dulckeit acerca de la famosa definiciòn de Ulpiano (Dig. 1, 1, 1, 2), en *Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht* 1935, 277. Aunque los romanistas parecen no hacer mucho caso de la crítica de este autor, creo que, en lo fundamental, su punto de vista es acertado.

y derogatorias unas de otras, en combinación con el sistema de cargar con la prueba del Derecho a la parte litigante que en él se apoyaba, había producido un verdadero caos en el conocimiento de las fuentes legales. La misma necesidad surgía respecto a las *leges* que respecto al *ius*. Un intento de codificar ambas fuentes aparece ya en el 429, pero el proyecto soñado por Teodosio II no llega a hacerse realidad hasta que, por influencia de Triboniano, el Emperador Justiniano lleva a cabo su magna compilación (1).

Podemos decir, pués, que el problema de la *ambiguitas* es un problema general de la época post-clásica y justinianea. Esto no quiere decir, sin embargo, que no existiera en época clásica un *ius dubium*. El mismo Gayo, en sus *Institutiones*, nos refleja muchas disputas de escuela, y, más o menos, toda la jurisprudencia clásica nos refleja discrepancias de opinión. Pero esas discrepancias que pueden crear un *ius dubium* no tienen nada que ver con la *ambiguitas* a que nos referimos, la cual supone un estado de confusión en el conocimiento de las fuentes. La influencia y autoridad de los prudentes dotados de *ius responaendi* imponía, pese a las posibles discrepancias, cierta uniformidad y seguridad en las normas jurídicas. Pero al decaer la jurisprudencia y multiplicarse los comentarios a la misma, epítomes, paráfrasis etc., (2) a la vez que se multiplicaban también las *leges* emanadas de la voluntad imperial, aparece inevitable el problema de la *ambiguitas*. Como es natural, al surgir el problema surge igualmente la tendencia a combatirlo. Es decir: en la época clásica puede preocupar el *dubium* provocado por las discrepancias de las escuelas, pero después el *dubium* que preocupa es el que provoca la anarquía y confusión de las fuentes, el *dubium* de autoridad y de vigencia.

(1) La lucha contra la *ambiguitas* aparece tanto en el proyecto de la compilación fallida de *ius* y *leges* (*Cod. Theod.* 1, 1. 5: *noster* — sc. *Codex* — *erit alius qui nullum errorem, nullas patietur ambages*), como en el definitivo Codex del 435 (*Cod. Theod.* 1, 1, 6: ... *et demendi supervacanea verba, et adiiciendi necessaria, et mutandi ambigua, et demendi incongrua tribuimus potestatem*).

(2) Con esto habría que relacionar la tendencia a la confección de *interpretationes*. Vid. F. Wieacker, *Lateinische Kommentare zum Codex Theodosianus*, en *Symbolae Friburgenses Lenel* 259.

***

La crítica moderna ha perseguido y delatado como injusticias una nutrida serie de expresiones que corresponden a la lucha del mundo jurídico post clásico contra la *ambiguitas*. La misma « *ambiguitas* », la « *dubietas* », así como expresiones del tipo de *nec ambigi oportet, in dubium non venit, nemo dubitat, quis enim dubitat? non dubitamus, dubitandum non est, non dubitatis*, etc. etc. pertenecen al léxico de los juristas y legisladores de la decadencia preocupados por disipar el caos de *ius dubium* (1).

Esa preocupación por la *ambiguitas* hubo de provocar necesariamente una literatura especial que tiene su expresión más típica en las colecciones de *res dubiae*. Un ejemplo de tales repertorios tenemos en el *liber singularis* (2) *de ambiguitatibus* que aparece atribuído a Juliano, y del que se recogen en los *Digesta* hasta tres fragmentos (3). Como sugiere Himmelschein (4), no se trata de una obra propiamente de aquel jurisconsulto clásico, sino de una colección post clásica basada en diversos escritos del mismo. El hecho de que los tres fragmentos conservados presenten un tenor evidentemente post-clásico parece reforzar la verosimilitud de tal hipótesis. Se trataría de un libro útil para los peritos en la redacción de documentos.

En este mismo sentido — por más que la demonstración de la hipótesis debe quedar para otro momento — me atrevería a insinuar la conjetura de que el mismo título *de rebus dubiis* que figura en los *Digesta* (34, 5) no pase de ser un trozo de una colección de *ambiguitates*, compuesta en ese

(1) Vid. la bibliografía crítica citada en Guarneri Citati, *Indice* s. vv. Cfr. el *Suppl.* II, en *Festschrift Koschaker* I 117, donde se recogen las observaciones anticríticas de Lanfranchi, que me parecen poco demostrativas. Para *ambigere*, la crítica exhaustiva y concisa de Beseler, *Beiträge* cit. supra, II 21-32. Sobre el carácter no-clásico de *ambiguitas, ambiguus*, J. Himmelschein, *Studien zu der antiken Hermeneutica iuris*, en *Symbolae Friburgenses Lenel* (1934) 409.

(2) Sobre la tendencia post-clásica a confeccionar *libri singulares*, vid. Solazzi, en *Bull.* 37 (1929) 95; Krüger, en *Studi Bonfante* II, 303; Grosso, en *Studia et Documenta* 5 (1939) 468; Guarino, en Z. S. S. 62 (1942) 209.

(3) *Dig.* 28, 6, 31; 32, 62; 34, 5, 13.

(4) Himmelschein, op. cit. 409.

período post-clásico. El que a Justiniano, campeón de la lucha por la claridad contra la *ambiguitas* se le ocurriera crear entre los títulos *de legatis* del libro 34 una pequeña colección de casos dudosos, ese pequeño repertorio de *res dubiae*, no me parece, ya en sí, un hecho verosímil.

Naturalmente, el hablar hoy de títulos enteros de los *Digesta* como productos anteriores a la compilación de Justiniano e incorporados más o menos mecánicamente en ella no puede sorprender a nadie. Ese mismo fenómeno es muy posible que haya ocurrido, por ejemplo, con D. 38, 10 (*de gradibus et adfinibus et nominibus eorum*), con los títulos del libro 20 (*ad formulam hypothecariam*), con el 27, 1 (*de excusationibus*), con el 22, 6 (*de iuris et facti ignorantia*), con el 5, 3 (*de hereditatis petitione*) y con el famoso 1, 2 (*de origine iuris et omnium magistratuum et successione prudentium*) (1). También para el 1, 3 (*de legibus senatusconsultis et longa consuetudine*) podemos pensar en la unión de dos títulos previamente elaborados *de legibus* y *de longa consuetudine* (2). La duda estaría en si estos títulos previamente confeccionados eran independientes o si ya se hallaban formando parte de una compilación anterior a Justiniano, es decir, en un Pre-Digesto.

A mi modo de ver, algo parecido debe de haber ocurrido con el título *de rebus dubiis*. Quizá se tratara de un repertorio de *altercationes* de carácter general — y, en efecto, no todo lo que se contiene en él hace referencia a la materia de legados — basado precisamente en aquel sospechoso *liber singularis de ambiguitatibus*, del que está tomado el fragmento más extenso y central del título (frag. 13). Como digo, la demostración de esa conjetura no puede realizarse en esta ocasión.

Sea como sea, es evidente que Justiniano no era precisamente aficionado a coleccionar *res dubiae*, *altercationes* o *ambiguitates*. Recordemos sus propias palabras a ese respecto (*Cod.* 6, 38, 4, 1): *Et si quis eorum altercationes singillatim ex-*

(1) Ebrard, en Z. S. S. 25 117. Cfr. Pringsheim, *Beryt und Bologna*, en *Festschrift Lenel*.

(2) Steinwenter, en *Studi Bonfante* II 439. Ya indiqué la verosimilitud de esa hipótesis en *Revista general de legislación y jurisprudencia* 91 (1946) 511.

*ponere maluerit, nihil prohibet non leve libri volumen extendere, ut sic explicari possit tanta auctorum varietas, cum non solum iuris auctores, sed etiam ipsae principales constitutiones quas ipsi auctores rettulerunt inter se variasse videntur. Melius itaque nobis visum est omni huiusmodi verbositate explosa...;* o también (*Cod.* 8, 41, 8, 1): *Novationum nocentia corrigentes volumina et veteris iuris ambiguitates resecantes sancimus...* Tales *volumina* a los que alude Justiniano serían del tipo de esos *tractatus* de *ambiguitates* y *altercationes* sobre una determinada materia o también de carácter general como el *liber singularis de ambiguitatibus* del Pseudo-Juliano o el *de rebus dubiis* recogido en los *Digesta*.

***

Una cosa podemos considerar como cierta después de estas observaciones discutibles: que Justiniano se yergue con su autoridad teocrática para producir luz en las tinieblas del Derecho, y que toda su voluntad se orienta en un sentido decisorio que disipa — aunque no tan perfectamente como él hubiese querido — las tinieblas de las *ambiguitates*. El mismo empeño por que su obra no fuera objeto de retoques, compendio, comentarios etc. (1) debe explicarse por ese deseo de evitar el estado de confusión en que el Derecho se hallaba al subir él al trono.

Así, pues, no me parece aplicable a Justiniano la interpretación que C. A. Spulber (2) pretende dar de la actitud legislativa bizantina. Según ese autor, el concepto bizantino de la ley es el de una « enseñanza » iurídica — ἡ τῶν νόμων διδασκαλία — encaminada a indicar al juez el criterio que debe seguir. Por eso la ley nueva no derogaría la ley anterior, que sigue viviendo, y el juez puede elegir entre las dos, en caso de duda. La extensión a Justiniano de ese principio, cuyo valor general para la legislación bizantina posterior no quiere discutir aquí, me parece sí abusiva. El mismo Koschaker, que trató con aprobación la tesis del autor, reprueba,

(1) Vid. A. Berger, *The Emperor Iustinian's Ban upon commentaries to the Digest*, en *Bull. of the Polish Institute* 1945, 656.

(2) C. A. Spulber, *Le concept byzantin de la loi juridique*. Cfr. Koschaker, en Z. S. S. 59 (1939) 694.

como no podía ser menos, la concepción de Justiniano como mero compilador y no como verdadero legislador. Por lo que se refiere al carácter no derogatorio de la ley posterior, yo más bien me inclinaría a buscar el origen de esa particularidad en un viejo concepto de la *lex* romana (1).

***

Ese momento reformador y decisorio, decíamos, se combina con una especial voluntad restauradora del Derecho antiguo, de la *antiquitas;* pero esa tendencia que podríamos llamar arcaizante, va a su vez implicada, en la mentalidad del Emperador, a una categoría no ya histórica sino filosófica y de raiz teológica, que no es otra que la de la *natura.* Para Justiniano la antigüedad restaurable es tan sólo aquella que representa el ideal natural, la que obedece a principios naturales (2).

*Decisio-antiquitas-natura:* he ahí los tres elementos que integran esencialmente el momento legislativo de Justiniano. Restaurador de la *antiquitas,* legado sagrado para él del *Imperium Romanum,* aquel legislador « decide » en un sentido claramente « naturalístico ».

Este entrecruce de tendencias en una misma actitud legislativa creo que se puede explicar a la luz de una idea teológica que hubo de tener una especial influencia en la formación teológica de Justiniano. Se trata de la concepción de Jesucristo legislador nuevo pero restaurador de una Ley antigua, el Decálogo, que es una expresión de lo naturalmente justo. La nueva Ley no viene a derogar la antigua, sino precisamente a completarla y restaurarla (3). Lo que sí queda derogado con la Ley nueva es el Derecho estatuído cuando

(1) Vid. mi artículo en *Rev. gen. de les. 7 iur.* cit. supra pag. 502.

(2) Fundamental para el estudio del elemento « natural » en el Derecho Romano es la obra de C. A. Maschi, *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani.* Milán, 1937. — Quizá la posición del autor sea, de todos modos, anticrítica en exceso, pero no es ésta ocasión de discutir ese punto. Lo que sí interesa hacer constar es la preferencia que muestra Justiniano por esa categoría naturalística, lo que salta a la vista con sólo leer las constituciones de aquel emperador.

(3) San Mateo, 5, 17: *Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere.*

el pueblo judío había perdido su percepción directa de la Ley Natural, es decir, la llamada Deutérosis que los Santos Padres identifican con el Mischna, base principal del Talmud que el Rabino Jehuda I había de codificar, en el siglo II d. C., y cuya lectura en las sinagogas fué prohibida por Justiniano en el 553 (1). La Deutérosis suponía una desfiguración de la Ley Natural contenida en el Decálogo, porque en esa concepción el Decálogo se identifica con la *lex naturalis*.

***

En el concepto más genuino de la época cristiana de Justiniano, *natura, lex naturalis*, son algo distinto de lo que esos mismos términos significan en el mundo romano influído por la filosofía estoica.

El concepto romano-estoico del Derecho Natural aparece claramente en Dig. 1, 1, 1, 3: *ius naturale est quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis propium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est, hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censeri* (2). Tal definición, aunque conservada por Justiniano, no corresponde al más genuino concepto bizantino del *ius naturale*. Para Justiniano el *ius naturale* es un Derecho de origen divino, una ley dada por Dios y para los hombres, no para hombres y animales promiscuamente. Una ley revelada a la razón humana. El texto qne de una manera más exacta nos refleja esa concepción de Justiniano es *Institutiones* 1, 2, 11: *sed naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent*. Con Biondi y Maschi, creo que ese es el concepto más genuino de la mentalidad justinianea; un concepto que se aparta del estoico por cuanto se funda en una concepción cristiana.

(1) *Novella* 146, 1, 2.

(2) Intencionadamente omito aquí el nombre de Ulpiano, a que se atribuye esta definición, porque creo que se trata de una interpolación, no justinianea, como sostuvo Perozzi, sino pre-justinianea.

Tal Ley Natural es a la vez heterónoma, pués no es producto de la razón humana, y autónoma, en cuanto la razón no puede percibirla rectamente más que como es; contradicción que se resuelve por su caracter theonómico, ya que Dios es a la vez el productor de la norma y el creador de la razón humana llamada a percibir aquella norma. En esa concepción no se trata de una justicia fundada en la naturaleza de las cosas mismas, al modo del helénico φύσει δίκαιον, sino de una justicia establecida, lo mismo que las cosas, por Dios Creador.

El concepto de la Ley Natural, en cuanto es percepción humana de un orden absoluto de las cosas, presenta, en la historia del pensamiento filosófico, un carácter inestable. Para la antigua filosofía pagana el nómos physikós está panteísticamente inmerso en las cosas mismas; en el pensamiento racionalista, en cambio, la ley natural se sumerge en la razón y se convierte en ley racional. Para el pensar cristiano, enraizado en la antigua teología mosaica, pero dotado de luz nueva por obra de la Redención, la Ley Natural es una ley emanada de la Ley Eterna divina y, por lo tanto, costituída (pensada y querida) por Dios. En San Agustín ese concepto de la ley natural adquiere una formulación que, fundada en San Pablo (1), ha de servir para toda la especulación filosófica posterior (2). Para San Agustín, hay una *lex Hebraeorum* dada por Dios para facilitar a los hombres, caídos por el Pecado Original, la percepción de la Ley Eterna; hay una *lex naturalis*, que está ínsita en la conciencia de todas las gentes; hay una *lex spiritualis*, que no es otra que la predicada por Jesucristo, la cual vino a liberar al hombre de la *lex peccati et mortis* (3) que es la primera. Así, pues, el Decálogo fué necesario, según San Agustín, para « dar una formulación más clara a los preceptos de la ley natural » (4).

(1) San Pablo, *ad Rom.* 2, 14: *cum enim Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex.*

(2) Vid. sobre el concepto del Derecho Natural en San Agustín y sus precedentes las páginas sucintas pero sustanciosas de A. Truyol, *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de San Agustín*, en Verdad y Vida 7 (1944) cap. III.

(3) San Pablo, *ad Rom.* VIII 2.

(4) Truyol, op. cit. 41.

En San Isidoro la influencia estoica (1) se deja advertir y nos encontramos el concepto pagano del *ius naturale* al lado del cristiano. En *Etym.* 5, 2 dice: *omnes autem leges aut divinae sunt aut humanae. divinae natura, humanae moribus constant.* La Ley Divina se identifica así con la Ley Natural. Y esa distinción cristiana de San Isidoro había de influir en el Decreto de Graciano I *dist.* 1: *Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et in evangelio continetur* (2). Pero, por otro lado, el mismo San Isidoro parece seguir la tradición pagana, al decir (5, 4): *Ius naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur, ut viri et feminae coniunctio* etc.

La doctrina del obispo de Hipona y la letra del obispo de Sevilla hubieron de influir, cada una a su manera, en la formulación clásica de Santo Tomás. Un residuo, muy diluído ya por la concepción plenamente cristiana, de la tradición pagana nos encontramos en la *Summa* (1, 2 q. 91 a. 2), cuando se nos dice que la Ley Natural es una participación de la Ley Eterna, en cuya virtud «todas las criaturas, pero de un modo preferente la racional» tienen inclinación a sus propios actos y fines y se puede distinguir el bien del mal. La concepción cristiana se impone absolutamente al declararse después que la Ley Natural es exclusivamente percibida por el ser racional: *participatio legis aeternae in rationali creatura.* Por otro lado, en la concepción intelectualista de Santo Tomás la Ley Natural se distingue de la Ley Divina (Antigua y Nueva Ley) (3).

En esta filosofía del Aquinatense se tiende a dar al orden natural una mayor autonomía, en tanto en San Agustín

(1) Contra la teoría del origen estoico de estos pensamientos cristianos, O. Schilling, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche.* Pero no se pueden negar las influencias sueltas en la Patrística, además de la influencia terminológica que aquel autor admite.

(2) Esta concepción, precisamente por no hallarse contaminada de la tradición pagana, coincide con la del mundo cristiano oriental a que nos referimos en el texto. Sobre el Decálogo como «cuadro de la ley natural» y los aspectos platónicos de la doctrina tomista vid. A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* III 70.

(3) *Summa Theologica* loc. cit. art. 4.

« vemos proyectarse mayormente sobre el orden natural los efectos del pecado » y se observa una tendencia « a absorber la naturaleza en la sobrenaturaleza » (1). Es decir, en el pensamiento de Santo Tomás la ley natural se halla algo más desligada de su origen divino que en San Agustín. En cierto modo, la tradición pagana que San Isidoro refleja parcialmente ha influído más en Santo Tomás que en San Agustín.

En el área de la Iglesia oriental, a la que Justiniano pertenece, el concepto mosaico de la Ley Natural y de su estrecha relación con el Decálogo aparece mucho más relevante. Moisés, para un Clemente de Alejandría, es la ley viviente, el νόμος ἔμψυχος, inspirado por el Logos divino (2). La relación entre el Decálogo, cuyos preceptos coinciden con los dictámenes de la recta razón, y la *lex naturalis*, es mucho más estrecha en el pensamiento teológico oriental que en el occidental.

Una expresión de ese pensamiento oriental, en la que vemos identificados el Decálogo y la *lex naturalis*, se encuentra en una fuente eclesiástica que nos presenta igualmente aquella otra idea de que la Nueva Ley restaura la Ley Antigua, contra una ley posterior innecesaria, la Deutérosis: son las llamadas Constituciones Apostólicas.

Tales Constituciones proceden seguramente de Siria o de Constantinopla y son de fines del siglo IV o principios del V (3). Para la Iglesia occidental su doctrina carece de autoridad por haber sido condenadas por el Concilio Trullano, del 692, como « falsificaciones heréticas » (4): pero tienen bastante importancia para la Iglesia oriental. En todo caso, sirven, a mi entender, para descubrir un pensamiento teológico de aquella zona de cultura en la que se halla colocada la figura de Justiniano y las de los contemporáneos.

En las Constituciones Apostólicas, como decimos, el Decálogo se identifica con el *nómos physikós*, y la Nueva Ley

(1) Truyol, op. cit. 43.

(2) Truyol, op. cit. 45.

(3) Altaner, *Patrología* (trad. esp.) 31 y la literatura citada alli en la n. 16. — No disponiendo en este momento de la edición de Funk, citaré los textos por Pitra, *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta* I (Roma, 1864) 113 sgs.

(4) Wernz, *Ius Decretalium* I¹ 317 n. 40.

viene a restaurarlo contra una Deutérosis posterior a la perversiòn del pueblo judio. Así, por ejemplo, en *Const. Apost.* I cap. 13: Ἔστω δὲ σοι πρὸ ὀφθαλμῶν γινώσκειν τί νόμος φυσικὸς καὶ τί τὰ τῆς δευτερώσεως, τά τε ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῖς μοσχοποιήσασι, δοθέντα ἐκείσακτα. Νόμος γάρ ἐστιν ἃ ἐλάλησε Κύριος ὁ Θεὸς πρὸ τοῦ τὸν λαὸν εἰδωλολατρῆσαι, ἡ δεκάλογος. La Nueva Ley viene a reforzar esa *lex naturalis* (V cap. 23): Τὸν τε γὰρ φυσικὸν νόμον οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἐβεβαίωσεν. Ὁ γὰρ εἰρηκὼς ἐν τῷ νόμῳ... es decir, el Decálogo, pues entre el Decálogo y el *nómos physikós* no hay diferencia. *Const. Apost.* V cap. 20: Νόμος δέ ἐστιν ἡ δεκάλογος... οὗτος δὲ δίκαιος ἐστι διὸ καὶ νόμος λέγεται διὰ τὸ φύσει δικαίως τὰς κρίσεις ποιεῖσθαι (lege: νέμεσθαι). Esa Ley Natural es, por lo tanto, una ley, no sólo imbuída (καὶ νόμον καταφύτευσαι ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν VII 26), sino también dada por escrito (VIII 9): καὶ νόμον δοὺς αὐτῶ ἔμφυτον καὶ γραπτὸν πρὸς τὸ ζῆν αὐτὸν ἐνθέσμως ὡς λογικόν.

Penetrado de estas ideas teológicas, Justiniano se siente él también como restaurador de un *ius antiquum* que es un *ius naturale*, contra una desfiguración de aquél provocada por una legislación confusa y eliminable, la legislación que había provocado aquel estado lamentable de *ambiguitas*, una especie de Deutérosis del Derecho Civil. Justiniano legislador no podía dejar a un lado al Justiniano teólogo (1).

Pero Justiniano, al sentirse restaurador de una Ley Natural desfigurada, no podía referirse de un modo concreto a ninguna ley determinada, sino que tal idea opera en su ánimo como arquetipo ideal y relativo. La *lex naturalis* no se puede identificar con ningún momento determinado de los múltiples que se van superponiendo para formar el fondo del Derecho Romano, pero en cada caso se identifica con lo natural aquel

(1) La influencia de la Teología en la ciencia jurídica contemporánea se observa tambien en el uso que hacen los juristas de los comentarios en cadena, forma que usan los teólogos desde la época de Procopio de Gaza († 538) y que encontramos en las colecciones de escolios de los *Basilica*. Vid. sobre eso H. Peters, *Die oströmischen Digestenkommentare und die Entstehung der Digesten* (en *Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Philol. — hist. Klasse. 65. Band, 1. Heft, 1913) pág. 5. Sobre las cadenas teológicas vid. la bibliografía citada por Faulhaber en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, s. v. *Katenen*.

*ius* que a Justiniano le parece digno de ser conservado. Un ejemplo nos aclarará esa intervención del ideal naturalístico como móvil de una reforma legal.

En la constitución del año 534 por la que el Emperador deroga el *ius caducorum* (*Cod.* 6, 51 un.) se invoca el origen excepcional de la legislación pertinente: *Et nomen et materiam caducorum ex bellis ortam et auctam civilibus, quae in se populus Romanus movebat,* para sacar la consecuencia de que los *pacifica nostri imperii tempora* exigen hacer olvidar con la *lenitas* ese Derecho *quod belli calamitas introduxit* (l. un. pr.). Asi, pues, hay que volver al *ius antiquum quod ante eam* (*legem Papiam*) *in omnibus simpliciter versabatur*, y que había sido desfigurado por esas excepcionales *machinationes et angustias* (1 b.). *La simplicitas* nos induce ya a pensar en un entronque entre ese *ius antiquum* y el *ius naturale.* En efecto: *Quod et nostra maiestas quasi antiqua benevolentiae consentaneum et naturali ratione subnixum intactum atque illibatum praecipit custodiri et in omne aevum valiturum* (3 a). La *utilitas communis* exige esa vuelta al *ius antiquum* y Justiniano no duda en sacrificar benéficamente su *rei privatae utilitas* (14 a). En ese caso la legislación caducaria de Augusto viene a ser la Deutérosis reprobable, y el Derecho anterior se identifica con el *ius naturale.*

Si se trata, en cambio, de combatir el formalismo de la antigua *stipulatio,* la *naturalitas* está entonces en el respeto de la *voluntas* sobre las exigencias de los *verba.* Y así, siempre se identifica la reforma con un estímulo restaurador del *ius naturale*, sea cual sea el momento histórico que se trata de corregir.

Justiniano era así al mismo tiempo un restaurador del *ius antiquum* y un innovador y un defensor del ideal iusnaturalista.

***

Aunque nuestro Emperador se sintiese romano, el genio griego de la claridad no pudo menos de expresarse en él, y precisamente en ese sentido de clarificación, depuración y estructuración definitiva de las fuentes del Derecho Romano. Ahí, como en otros tantos aspectos de la cultura bizantina,

nos encontramos con una resurrección del viejo genio de la Hélade, que adopta nuevas formas y se impregna de una teología totalmente nueva, en la que, por lo demás, también imprime su sello.

La personalidad teológica de Justiniano, y toda la concepción teológica de su poder político habían de matizar ese sentido ordenador con una relación al Derecho Natural de origen divino.

Esa voluntad de fijeza y esa claridad, por un lado, esa raiz teológica de su legislación, por otro, son precisamente las causas que determinan — como ocurre también con la forma iconográfica bizantina — el fenómeno de la recepción medieval del Derecho Romano Bizantino.

La recepción del Derecho del *Corpus Iuris* en Occidente no es más, en realidad, que uno de tantos aspectos de la recepción de la forma cultural bizantina. Esa recepción es evidente y notable por lo que al arte se refiere (1), pero se muestra igualmente en otros múltiples aspectos, como, por ejemplo, en la recepción del ceremonial cortesano, que acoge en la monarquía visigoda el rey Leovigildo (2). La recepción

(1) Sobre la recepción de las formas artísticas bizantinas vid. la obra de Ph. SCHWEINFURTH, *Die Byzantinische Form* (1943).

(2) Helmut SCHLUNK, *Relaciones entre la Península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda*, en *Archivo Español de Arqueología* 17 (1945) 191 Sobre el ceremonial bizantino vid. O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (1938). Por lo que concretamente a las ceremonias de coronación (TREITINGER 7) se refiere, para lo que nos da abundante información el «Libro de las Ceremonias» de Constantino Porfirogeneta, I cap. 47 (38) ed. VOGT, Vid. comentario en el tomo II (1940 1), no se pueden negar las diferencias que se observan frente al *ordo* del ceremonial de Occidente. Vid. sobre las coronaciones en Occidente: P. E. SCHRAMM, *Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis zum 1000*, en Z. S. S., Kanon. Abt., 54 (1934) 117. Bibliografía anterior en SCHWERIN, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte* (1934) 147 y en SCHRAMM 117 n. 1. Es de notar en especial la mayor relevancia que en Occidente tiene la intervención eclesiástica, con la *petitio* de los obispos, seguida de la formal *promissio* de respetar *canonicum privilegium et debitam legem atque iustitiam* etc., lo que demuestra un concepto muy distinto de la libertad de la Iglesia, y también la mayor importancia en Occidente de la unción carismática del emperador, rito que no aparece en Oriente antes del siglo XIII. (Unas alusiones anteriores se suelen interpretar en sentido simbólico) TREITINGER 29 n. 90. — Vid. sin embargo

jurídica, por más que pueda parecer posterior, se halla en una indiscutible conexión con ese fenómeno general de la cultura bizantina en Occidente. No es un fenómeno aislado,

Si comparamos la clara estructura del *Corpus Iuris*, con sus *Institutiones*, sus *Leges* y su *Ius*, como tres arcos comprendidos bajo un arco mayor, con la forma caótica de la *lex Romana Wisigothorum*, comprenderemos sin dificultad cómo la ciencia y la práctica jurídicas de Occidente hubieron de sufrir irresistiblemente el influjo de su seducción. La misma Iglesia, que en tantos aspectos había de manifestarse hostil al Derecho Romano, no pudo menos de entrar en la órbita de su influencia; no sólo para seguir su forma legislativa, sino muchos de sus principios y hasta su estilo literario.

Podemos hablar, pues, de una recepción de la forma jurídica bizantina, de la misma manera que se habla de una recepción de la forma iconográfica. Un Irnerio, en el campo jurídico, tiene una significación muy similar a la que, en el campo de la pintura, puede tener un Giotto. Con esa recepción Justiniano conseguía su propósito de construir un Derecho universal y perenne. Pero no podemos decir, como sostienen erróneamente, Spengler y, sobre sus huellas, Ermann (1), que la recepción del *Corpus Iuris* sea una póstuma victoria del «quijotismo» de *Petrus Sabbatius*. Se trata de algo más profundo. De un aspecto más entre otros de un fenómeno general de recepción cultural, sobre el que se funda

por lo que respecta a la que se encuentra en Focio, Vogt II 12, quién promete (pág. 9) un estudio especial sobre el tema. Por, el contrario, en Oriente, la intervención del Patriarca no tiene un valor constitucional, sino tan sólo de rito, y no determina ninguna influencia de la Iglesia sobre el Emperador (Treitinger 27); el Patriarca está más bien como simple intermediario. — Con todo, esa diferencia entre Oriente y Occidente no excluye, a mi modo de ver, una posible influencia del ceremonial bizantino, para el acto de coronación, sobre los reinos germánicos. No hay que olvidar, a este respecto, que la intervención eclesiástica procede de la segunda mitad del siglo IV, de suerte que una recepción «romana» propiamente dicha no puede haber. Una tradición puramente germánica tampoco resulta explicable. Esto no quita que algunos actos penetrados en el ceremonial de coronación, por ejemplo, la elevación sobre el escudo y la imposición de *torques*, fueran recibidos en el Bajo Imperio por influencia germánica. Bizantina, en todo caso, me parece la idea de la derivación teocrática del poder.

(1) H. Ermann, *Zu Justinian*, en *Festschrift Koschaker* I, 169.

el mundo católico de la Edad Media. Pero quizá ese fenómeno más general sólo pueda ser comprendido en toda su verdadera grandeza por una mente católica también. Por eso la contribución de la Iglesia a la conmemoración del *Codex Iustinianus* hubo de repercutir en el cambio de puntos de vista sobre la personalidad del gran emperador bizantino.

Santiago de Compostela ALVARO D'ORS PÉREZ-PEIX.

# Réflexions sur l'art byzantin

L'œuvre vaste et originale du R. P. Guillaume de Jerphanion incite à des réflexions dont il est juste de lui offrir l'hommage.

Au temps où l'Occident subissait une grave régression, l'Orient avec Byzance, l'empire arabe et l'empire iranien, jetait un éclat qui s'affirmait notamment dans l'art, dans le luxe des étoffes de soie et de pourpre, dans l'orfèvrerie, les bijoux, la céramique. L'architecture, la peinture, la mosaïque prenaient un essor nouveau sous une forme originale. Il est fâcheux que notre public et nos artistes ne puissent s'instruire de ce prodigieux effort créateur que par le moyen d'une documentation livresque, puisqu'aucun de nos musées ne leur en offre une image caractéristique et authentique.

Après bien des difficultés Gaston Migeon, voulant accroître le fonds des anciennes collections royales et de la collection Sauvageot, avait obtenu une salle au Louvre pour y montrer, dans de mauvaises conditions d'exposition, des spécimens d'art musulman, mais c'étaient plusieurs salles qu'il aurait fallu y consacrer, dont une au moins pour les tapis anciens. Il eut fallu compléter les ensembles par des relevés de monuments, des moulages, des reproductions galvanoplastiques de pièces célèbres ou tout au moins des photographies dans des meubles à volets. Des arts aussi étrangers à nos habitudes que l'art musulman, l'art iranien et l'art byzantin exigent une présentation d'ordre pédagogique que, par sa nature, le Musée du Louvre ne comporte pas.

C'est pourquoi, au début de 1945, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres avait présenté à M. le Ministre de l'Education nationale le vœu que, profitant de la réinstallation de nos collections nationales, si heureusement sauvées, un grand musée d'art oriental fut créé à Paris, en dehors du

palais du Louvre, mais dans son voisinage immédiat et formant corps avec lui. On y aurait transporté les merveilleuses collections qui, depuis 1881, constituent le département des Antiquités orientales, auxquelles ferait suite un département d'art chrétien d'Orient qui comblerait la plus regrettable lacune de nos collections nationales. Le *Manuel d'art byzantin* de Charles Diehl en fournirait le guide sûr et le commentaire historique le plus compétent, en commençant par les origines syriennes que nos archéologues ont été les premiers à découvrir avec Waddington et de Vogüé.

Les brillants résultats obtenus par M. Paul Deschamps avec les copies des fresques de nos vieilles églises romanes, pouvaient servir de modèle à des relevés semblables dans les anciennes églises byzantines, notamment en Serbie. Il serait indiqué d'y montrer d'une part cet art de Cappadoce que nous a révélé le R. P. de Jerphanion et, de l'autre les arts slaves, y compris l'art russe. La prochaine exposition d'art chrétien primitif et d'art byzantin qui se tiendra au printemps 1947 à Baltimore et qu'organisent à la Walters Art Gallery de cette ville, les Universités de Princeton et de Harvard, montrera à tous l'incroyable dénûment de nos collections publiques dans un domaine où nos archéologues ont été des initiateurs.

Ce grand musée d'art oriental ancien, si aisé à constituer à Paris où il aurait recueilli la faveur des collectionneurs, eût été brillamment complété par un département consacré aux arts musulmans que précéderait une salle d'art sassanide dont le musée du Louvre conserve dans ses réserves de précieux moulages. Ceux qui ont visité la prodigieuse exposition d'art musulman à Londres (Burlington House) en ont gardé l'impression que tous nos manuels et toutes nos publications sont impuissants à rendre, parce qu'il y manque la munificence des objets et leur surprenante variété.

La création d'un grand musée d'art oriental, à base pédagogique, rendrait d'inestimables services à nos artistes, en même temps qu'elle serait une source d'enseignement général et un juste hommage rendu à ces civilisations orientales auxquelles tant de liens nous rattachent.

Si nos historiens et critiques d'art limitent souvent leur horizon à l'Europe occidentale, c'est qu'ils ont rarement l'oc-

casion de s'informer sur les arts d'Orient. Dans les intéressantes discussions instituées récemment pour établir une classification des diverses tendances artistiques, il est rare qu'une allusion soit faite aux arts de l'Orient asiatique. M. Paul Fierens y aurait trouvé à étendre ses judicieuses observations concernant les primitifs flamands, montrant que les peintres flamands du XV[e] siècle ne sont primitifs que par comparaison avec leurs successeurs et par ordre chronologique (1).

Ni l'art byzantin, ni l'art iranien ou l'art musulman ne peuvent être classés, par rapport à l'art classique, comme arts primitifs, car on peut leur appliquer l'observation de M. Louis Hautecœur : « Nous n'avons rencontré un art vraiment primitif que chez les enfants ou les peuples non évolués, mais ce n'était pas un art. Les autres époques présentaient bien un art, mais il n'était pas primitif. Les esthéticiens ont à ce point élargi la notion du baroque, qu'ils l'ont appliquée à la plupart des périodes artistiques. La notion de classique n'est pas beaucoup plus homogène » (2).

Réserve faite sur la théorie générale et le qualificatif de « primitisme », il est certain, comme le note M. Deonna que, dans les premiers siècles autour de notre ère, les principes et les conventions de l'Orient s'opposent aux règles de l'art classique (3). Strzygowski a rompu bien des lances à ce sujet, mais il a trop erré sur les dates. M. Rostovtzeff a mieux équilibré sa démonstration ; on reste hésitant, toutefois, sur l'importance et l'originalité de l'art parthe qui ne s'est pas encore révélé à nous. Dans son étude *Dura and the problem of Parthian Art* (4) M. Rostovtzeff proposait d'attribuer aux Parthes, et non plus aux Sassanides, la renaissance de l'art iranien dont on sait l'influence sur l'art byzantin et le rôle essentiel qu'il a joué dans l'élaboration de l'art musulman. Dès lors, il reconnaissait l'influence parthe dans les particularités orientalisantes qu'on signale à Doura-Europos et dans l'art palmyrénien.

(1) Voir les exposés publiés par l'Office international des Musées sous le titre *Recherche,* n° 2, in-4°, 1946.

(2) Ibid., p. 59.

(3) Ibid., p. 5.

(4) *Yale Classical Studies,* V, p. 157-304.

De son côté, M. Henri Seyrig s'est attaché à déceler les rapports que les plus anciens monuments de Palmyre présentaient avec le milieu gréco-oriental de Séleucie sur le Tigre à l'époque parthe (1). Il n'est pas douteux que de larges échanges d'art ont dû s'établir entre ces peuples d'Orient qui étaient en contact et dont le commerce était actif. Il est certain aussi que pour les Arabes du désert de Syrie, l'empire de l'Est, parthe ou sassanide, jouissait d'un grand prestige. Rome essaiera, sans y réussir toujours, de se constituer une clientèle arabe avec Palmyre d'abord, puis avec les Ghassanides. Mais le centre d'attraction pour les grandes tentes était vers l'Est. Le royaume de Hira, sous la tutelle sassanide, était maître du désert jusque sur les confins hauraniens pour que le roi Imroulqais (300-338), fils de Amr, ait été enterré à en-Nemara en lisière de la Syrie (2).

A force de chercher au loin des éléments de comparaison, on a trop méconnu les ressources locales qu'offrait la Syrie, notamment la grande tradition de ses architectes et tailleurs de pierre qui ont été utilisés aussi bien en Occident qu'en Orient Les caractères grecs qu'on a relevés à Hatra en Mésopotamie et à Shapour en Perse, sont des marques de tâcherons syriens Saladin a fait venir des architectes syriens pour construire la citadelle du Caire.

L'hellénisme n'avait nullement supprimé les vieilles idoles ni désaffecté les anciens cultes, tout au plus y eut-il adaptation. A l'époque romaine les *xoana* (3) et les bétyles sortent de l'ombre des temples et se répandent dans le monde antique. Elagabale les intronise officiellement à Rome en 219. Le mouvement orientalisant s'oppose dans toute la Syrie à l'art classique dès avant notre ère, moins par influence extérieure que par des raisons internes. Pourquoi leurs conceptions propres n'auraient-elles pas poussé les Syriens à s'attacher au système de frontalité; ils transforment certains types qui pénétreront dans l'art chrétien.

(1) H. Seyrig, *Remarques sur la civilisation de Palmyre,* dans *Syria,* XXI (1940), p. 328 et suiv.

(2) Sur l'importance de l'inscription d'en-Nemara, exactement datée de 328 de notre ère, voir en dernier lieu *Syria*, XXIV (1944-45), p. 136 et surtout, p. 277 et suiv., à la suite d'une observation du R. P. Peeters.

(3) L'expression est employée par Philon de Byblos, II, 10.

Leur maîtrise s'affirme avant tout dans l'architecture. Il suffit de considérer les vestiges qui subsistent. Les temples de Baʿalbeck et de Damas, voués à Hadad, le temple de Palmyre consacré à Bel, tous édifices dont on chercherait vainement ailleurs de plus imposants, ont succédé à des temples plus anciens d'époque hellénistique où le décor cherche une voie plus originale si l'on en juge par les fragments mis au jour par M. Seyrig dans le temple de Bel à Palmyre (1). On y voit se développer des thèmes locaux, tel la procession au chameau portant la *qobba*, suivi des femmes voilées, ou tel mythe connu par ailleurs.

A Baʿalbeck, le décor hellénistique est à ce point adapté au culte local qu'il fait vraiment corps avec lui. Quand un élément indigène n'a pu y trouver place, il est intégralement conservé, comme cet imposant autel dressé au milieu de la grande cour du temple de Jupiter héliopolitain pour perpétuer une très ancienne règle liturgique du culte de Baʿal-Hadad (2).

Et que dire du temple de Jérusalem? Nous ne relèverons qu'un fait parce qu'il est symptomatique du prestige dont ce sanctuaire jouissait lui aussi chez les peuples étrangers. L'auteur du livre des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, qui vivait après Alexandre, a pu commettre bien des anachronismes et s'embrouiller dans sa documentation. On a relevé que le livre d'Esdras donnait à deux reprises (I, 2 4 et VI, 3 5) le texte de l'édit de Cyrus (538) prescrivant le rétablissement du temple de Jérusalem et dans des termes si différents que l'une des rédactions ne peut être tenue pour un résumé de l'autre (3).

M. Elias Bickerman vient de reprendre la question et, à notre avis, son habituelle sagacité y a apporté une lumière inattendue. Certains exégètes (4) avaient pressenti que la di-

(1) Seyrig, *Bas-reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre*, dans *Syria*, XV (1934), p. 155 et suiv. Dessins de M. Amy.

(2) Paul Collart, de l'Université de Lausanne, *Un nouveau monument du sanctuaire de Jupiter héliopolitain à Baʿalbeck*, dans *Comptes rendus de l'Acad.*, 1946, p. 151 et suiv.

(3) La question est clairement exposée dans Ad. Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, p. 208 et suiv.

(4) Notamment Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 1900, II, p. 385.

versité de la rédaction des deux textes devait s'expliquer par la destination différente de deux documents. Mais M. Bickerman en apporte la preuve tirée de la pratique des chancelleries. Le document araméen (VI, 3-5) est un memorandum, un *dikrônâ* (VI, 2) destiné à promouvoir l'action administrative, tandis que le document hébreu (I, 2-4) nous conserve la proclamation qui fut faite oralement et par écrit à Jérusalem dans la langue du pays [1]. Cette attestation de l'acte décisif de Cyrus est d'une grande portée historique et souligne la valeur que les Orientaux attachaient au sanctuaire de Jérusalem.

Ces grands centres syriens auxquels on doit joindre Hiérapolis (Menbidj) et Byblos, attiraient les pèlerins des pays voisins, grâce à leur puissante religiosité appuyée sur une forte organisation du culte. Déjà, vers la fin de l'époque hellénistique se marque une tendance à s'évader des formules grecques, que M. Seyrig a notée à Palmyre. La rupture est plus notable avec l'avènement du christianisme. Dans les quelques siècles où les chrétiens de Syrie ont pu propager leur foi, ils ont couvert le pays d'édifices qui affirment une véritable originalité. Pour bien la pénétrer, il ne suffit pas d'étudier ces monuments au point de vue architectural, il faut aussi, comme vient de le faire M. Lassus, les éclairer du point de vue liturgique. Alors, avec leur signification première, ces sanctuaires reprennent vie.

Neuilly-sur-Seine RENÉ DUSSAUD.

[1] Elias J. BICKERMAN, *The Edict of Cyrus in Ezra I, Journal of Biblical Literature*, LXV, III, 1946, p. 249 et suiv.

# Gli angeli di Tera

Non c'è bisogno che io torni a riproporre largamente ai lettori degli *Analecta* una questione certo a loro nota, tanto più che a tale scopo dovrei usurparmi troppo più spazio di quello che mi è stato concesso, e poi dovrei pure inutilmente ripetere molte cose già dette da altri. Mi contenterò di riprendere alcuni concetti fondamentali, cercando di fissarli con la maggiore chiarezza possibile, per contribuire in questo modo alla soluzione dell'annosa e tanto importante questione (1).

Il tenore di questa cinquantina di epitaffi è molto semplice. O la sola parola ἄγγελος in nominativo, ovvero al genitivo ἀγγέλου, ovvero, più spesso, il nominativo ἄγγελος seguìto da un genitivo di nome proprio. Che si tratti di epitaffi, cioè di iscrizioni funebri, non può esser messo in questione.

In tale contesto sembra evidente che ἄγγελος non si può considerare un nome proprio, per esempio personale, in modo che tutti quei cinquanta defunti si chiamassero Ἄγγελος. La rarità estrema di questo nome proprio tra i Greci e la frequenza stessa con cui ἄγγελος qui occorre ce lo proibiscono. È dunque un nome comune, e precisamente non un aggettivo, ma un sostantivo, giacchè è sempre usato assolutamente.

(1) Le iscrizioni di cui si tratta sono quasi tutte state trovate nel medesimo sepolcreto della *Sellada,* celebre necropoli di Tera, e sono quasi sempre incise in una stele, sormontata da un frontone con una rosetta al centro, e sorretto ai lati da due pilastrini: un'edicola stilizzata. Del resto questi particolari materiali non contano nulla per la soluzione del nostro problema. I testi sono stati radunati da Hiller von Gärtringen, in *Inscriptiones Graecae,* vol. XII, 3, n. 455 e 933-974; 1056-1057 (di Terasia) e *Suppl.* p. 330, nn. 1636-1637, e *Suppl.* del volume, p. 90, che ne dà anche un'accurata bibliografia; poi ripresi dal Grégoire, nel suo *Recueil des Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure,* nn. 166-207. Citeremo sempre i numeri del Hiller.

Considerando il significato proprio di ἄγγελος nel greco, ho pensato più volte se alla base di questi epitaffi non possa stare un'espressione più piena, come στήλη, σῆμα, o qualche altra cosa di simile, ἄγγελος τοῦ δεῖνα. Di poi, come suole avvenire, il termine generico sarebbe caduto, restando solo quello specifico ἄγγελος, nel senso di cippo indicatore di un defunto, come il latino *memoria* o *monimentum*. Però confesso che di questa locuzione più piena non si trova nessun vestigio positivo; inoltre se ἄγγελος scritto su quelle stele suonava all'orecchio dei Terei come nome di cosa e non di persona, come potè essere usato assolutamente al genitivo ἀγγέλου (una volta anche ἀγγέλου τοῦ δεῖνα)?

L'essenza della questione sta nel decidere se qui si tratta di iscrizioni cristiane o di iscrizioni pagane. Giacchè credo prive di ogni fondamento positivo, e difatti non ebbero seguito, le ipotesi che queste siano iscrizioni ebraiche, oppure sepolcri di schiavi (1). Ora in questa controversia è assai curioso notare che gli studiosi si dividono in due campi ben distinti, anzi distanti fra di loro: quello degli storici delle religioni, come l'Usener e il Gruppe, i quali stanno per il paganesimo, anzi dal loro modo di parlare sembra che non nutrano di ciò il menomo dubbio; quello degli epigrafisti e degli storici del Cristianesimo, come l'Hiller e il Grégoire, i quali, sia pure con maggiore prudenza, si esprimono in favore del cristianesimo. Di veri epigrafisti trovo che si sia ultimamente dichiarata per la sentenza pagana solo la professoressa Guarducci, la quale del resto così prudentemente si esprime: « Gli ἄγγελοι di Thera sembra debbano essere considerati pagani ». Ma ciò in una rivista di storia delle religioni (2).

Ora il metodo d'indagine e il modo di ragionare (la *forma mentis*, starei per dire) degli storici delle religioni, quanto più per loro sono brillanti, tanto più riescono sconcertanti al filologo, il quale perciò suole nutrire per loro o

(1) Ernst Maass, in *Indogermanische Forschungen*, I, 1892, p. 162-163, richiamandosi malamente a IG. XII, 5, n. 912, dove τοῦ ἀγγέλου Πρωτίωνος non significa il servo di Protione, ma indica un funzionario in carica di un *sodalicium*.

(2) *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1939, p. 79 sgg. « Angelos », e 1940, p. 119 « Ancora su *angelos* ».

un'adeguata diffidenza, o qualche cosa come il disprezzo. Quindi comprenderà facilmente il lettore che io non faccia alcun conto di quanto di vaporoso, campato in aria, o semplicemente arbitrario trovo nelle loro potenti affermazioni, limitandomi qui a constatazioni di fatti positivi, e con preferenza alle più sode ragioni messe in campo da una persona seria come la Guarducci.

***

Io credo che la questione se questi epitaffi siano cristiani o siano pagani, debba trovare la sua soluzione nell'esame del termine stesso ἄγγελος, che ne forma la sostanza, poichè indizi estrinseci nell'uno o nell'altro senso non sussistono, e dai pochi altri particolari che talora accompagnano quel termine, oltre i nomi proprii, non si potrà mai trarre un argomento persuasivo, tanto sono sporadici. Contro il fatto singolo si può sempre sollevare un'eccezione plausibile.

Si è fatto appello al termine ἀφερόϊσα del n. 942, certo di sapore pagano, alludendo etimologicamente a un concetto di apoteosi. Ma un solo esempio può essere penetrato accidentalmente anche dentro una serie cristiana, come altrove vi penetrarono il *dis Manibus*, ἡρῷον e βωμός, nomi dello stesso sapore e colorito. Ed è poi sicuro che al terzo secolo, per esempio, quel termine avesse ancora valore religioso anche negli epitaffi dei pagani?

Nel n. 455 ἀγγέλου è scritto sopra un ἄβατον precedente. Si è citato anche questo come segno di paganesimo, perchè difatti ἄβατον occorre più volte su cippi certo pagani. Ma trattandosi di una lapide riscritta, non è l'ἄβατον precedente che deve contare, bensì ἀγγέλου soltanto. Caso mai, il fatto stesso di essere stata riadoperata più facilmente si potrebbe attribuire ai cristiani che non ai pagani.

I partigiani della soluzione cristiana hanno trovato su quelle stele molte croci inscritte in corona; ma può molto bene trattarsi di semplici rosette o ruote, quali occorrono spesso anche sopra iscrizioni pagane dell'Anatolia.

Invece un vero monogramma cristologico (croce monogrammatica) ha indicato il Deissmann sopra il n. 952 (1). Al

(1) A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 4ª ediz., Tubinga 1923, p. 239, n. 6, con fotogr.

che si può rispondere con il sospetto punto sragionevole che qualche cristiano, in tempi posteriori, abbia trasformato in quel modo la solita rosetta o ruota di quattro raggi. Simili esempi ha riscontrato il Ramsay in Asia minore, uno dice di averne trovato il Deissmann stesso in Epidauro, e qui a Tera stessa una stele pagana, n. 733, fu certo riadoperata da cristiani con l'aggiunta di un semplice monogramma.

Il n. 933 dice ἄνγελος Ἐπίκτοῦς πρεσβύτιδος. Sarebbe costei una vedova consacrata a Dio o diaconessa? (1). Così è stato detto, ma la Guarducci ha osservato accortamente (loc. cit., p. 82) che si può significare in quel modo anche solo l'età della defunta, per distinguerla da una Epictò giovane, nello stesso modo che i latini adoperano i termini *senior* e *iunior*.

Che così possa essere non vorrei io negare assolutamente; ma mi fa una certa difficoltà la rarità estrema della formola e la mancanza di articolo. È vero che la Guarducci cita a raffronto un altro epitaffio di Nisiro, IG. XII, 3, 107 (non 106), il cui primo verso è

οὐκ ἀδάκρυτος ὁ τύμβος ὃν Ἑρμῆς ποῖσεν ὁ πρεσβύτερος.

Ma questo proprio io non esiterei a dirlo cristiano. L'editore del *Corpus* che non aveva preoccupazioni di sorta, tale lo ritenne e a quanto pare, sopratutto in grazia di quel πρεσβύτερος.

E per verità nulla dice la lapide pagana: non l'ultimo verso in cui si nominano Lete e le altre deità dell'Ade, perchè in una poesia ciò è pura maniera, cui non si sottrassero neanche i cristiani; non la fattura scadente dei versi e tanto meno il fatto che la lapide è certo riscritta.

Il πρεσβύτερος poi mi pare che qui non possa avere altro senso che di *prete*. Se si voleva semplicemente indicare un Ermete vecchio in opposizione a un omonimo giovane (sebbene sarebbe questa la cosa che meno ci aspetteremmo nello stile dei carmi epigrafici) bastava mettere πρέσβυς, salvando il verso. Se invece si volle usare πρεσβύτερος con due sillabe di troppo, è perchè era proprio necessaria quella parola per farsi capire, cioè era necessaria a far intendere che si trattava di un *presbitero* e non di un vecchio qualsiasi. E poi quale

(1) A. Kalsbach, *Die altchristliche Einrichtung der Diakonissen* (*Roem. Quart.*, 22 Supplh.), Friburgo 1926, spec. a p. 53.

necessità di specificare un Ermete vecchio, quando è chiaro dal contesto che si tratta del padre di un Ermete suo figlio, naturalmente più giovane?

***

Ma infine, come già abbiamo detto, tutti questi sono fatti singoli che in gruppo così numeroso di testi non finiranno mai di convincere pienamente, lasciando adito a più o meno plausibili scappatoie. La sostanza della questione sta nello stesso nome *angelo*, che ricorre in tutti questi testi; esso deve dare la chiave della soluzione. Un tale nome, in un'iscrizione funebre, si spiega meglio secondo le idee e i costumi cristiani o secondo quelli pagani?

Ricordiamo che qui si tratta di un nome comune, non proprio di persona, e di un nome sostantivo. Perciò non fa punto al caso nostro citare esempi pagani nei quali ἄγγελος, εὐάγγελος, ἀγαθὸς ἄγγελος funzionano da epiteti di speciali divinità come Zeus, Artemide, Ermete, e quindi hanno il valore di comuni aggettivi qualificativi, che avulsi dal nome della divinità e usati assolutamente (come è il caso delle iscrizioni di Tera) non avrebbero più senso.

Nè meno fuor di proposito è citare altri sporadici esempi in cui il nome Ἄγγελος e quelli affini Εὐάγγελος, Ἀγαθάγγελος, Εὐαγγελίς, sono nomi proprii di persona, storica o mitica, con precisa riferenza locale (non mai a Tera). Qui noi abbiamo bisogno di un nome comune, che possa adattarsi indifferentemente alle più diverse persone.

Se sapessimo per esempio che ἄγγελος nel II-IV secolo fosse usato anche nel senso di *Genius* o di *Iuno*, di δαίμων o di ἥρως dagli scrittori pagani, allora sarebbe fatto, nè avremmo più da volgerci qua e là a tentoni per indagarne il significato: ma di ciò non abbiamo sentore.

A questo proposito la Guarducci ha fatto questo interessante riavvicinamento. Le dediche agli angeli di Tera rassomigliano strettamente a quelle che sulle altre lapidi si sogliono fare ai *dis Manibus* e ai θεοῖς καταχθονίοις. Ora anche i Mani erano ritenute divinità psicopompe, ed è noto che l'ufficio appunto di psicopompo si espresse sovente con l'attributo di ἄγγελος, dato ad Ermes, ad Artemide e altri. Perciò

non si deve meravigliare se in queste iscrizioni di Tera troviamo ἄγγελος al posto del *dis Manibus* e con lo stesso valore.

Io sarei quasi disposto ad accettare tale ragionamento, se si potesse provare che i Mani erano considerati divinità psicopompe, e che in qualche caso furono denominati assolutamente ἄγγελος. Ma non credo che si possa. È vero che Lucrezio dice in tono beffardo a quelli che credono nell'aldilà e citano varie località terrestri quali bocche dell'Ade (VI, 762):

> Ianua ne his Orci potius regionibus esse
> credatur posta, hinc animas Acheruntis in oras
> ducere forte deos Manis inferne reamur,
> naribus alipedes ut cervi saepe putantur
> ducere de latebris serpentia saecla ferarum.

Ma si tratta di una supposizione cervellotica e caricaturistica la quale presenta i Mani (le altre anime dei trapassati? le divinità infernali?) che succhiano sotterra per un qualche buco l'anima del defunto per farle trovar la strada dell'Ade. Altro che ufficio di psicopompo!

Del resto *Manes* è termine collettivo, non individuale, com'è noto, e designa l'insieme delle divinità infernali o delle anime dei trapassati, secondo le varie concezioni (1). Potremmo immaginarci che un epitaffio fosse così formulato: « Il Mane del tale » come le iscrizioni di Tera? Ciò ripugna allo stesso concetto di *Manes*.

***

Se esaminiamo attentamente i tre contesti nei quali è usato ἄγγελος in questi epitaffi, e cioè ἄγγελος τοῦ δεῖνα, ovvero il solo ἄγγελος, ovvero il solo ἀγγέλου, e teniamo presente che si tratta di iscrizioni funebri, mi sembra che non si possa vedervi significato altro che o l'anima (genio, ombra, demone) propria del defunto presente nella tomba o attorno ad essa, ovvero un'essenza demoniaca anch'essa ivi presente a protezione del sepolcro. Il cippo deve pure indicare qualche cosa di presente.

(1) Questo è il senso proprio ed ordinario, poichè è noto che poeticamente si disse pure *i tuoi Mani*, *i Mani del tale*, facendone un sinonimo di anima od ombra di un singolo defunto.

Perciò non mi sembra indovinata l'idea di vedere indicata da questi « angeli » un'essenza psicopompa, un essere che guidi l'anima del defunto nel pericoloso viaggio dell'aldilà. A quale scopo si indicherebbe la sua presenza sulla tomba, come se esso, compiuto il suo ufficio, facesse di essa sua stanza? Del resto è ben noto che nel paganesimo non ci fu uno psicopompo individuale, per ciascuna persona, ma alcune determinate divinità, come Ermete e Artemide, fecero per tutti indistintamente questo ufficio. Invece in questi epitaffi di Tera si tratta di *angeli* individuali, come già abbiamo dimostrato.

Con questa osservazione io rinuncio volentieri a qualsiasi spiegazione cristiana che vegga su questi cippi indicato l'angelo custode, che dopo morte conduce davanti all'eterno Giudice l'anima di colui che gli era stato affidato in custodia durante la vita. Si tratterebbe infatti di un angelo individuale, e nome e credenza appaiono solidamente attestati nell'antichità cristiana: ma non mi pare che tutto ciò si accordi bene con il contesto dei nostri epitaffi, come ho notato.

Dopo ciò si può giudicare quanto peso meriti l'idea di coloro che hanno riavvicinato agli angeli di Tera l'*angelus bonus* dell'ipogeo sincretistico di Vibia [1]. Ivi siamo nell'Ade. Da una parte *Mercurius nuntius* introduce Vibia davanti al tribunale di Dite. Da un'altra l'*angelus bonus* introduce Vibia tra i *bonorum iudicio iudicati*. Sono *Mercurius nuntius* e l'*angelus bonus* una stessa persona? La denominazione volutamente diversa e il diversissimo acconciamento della persona me lo dissuadono, qualunque relazione sognino gli storici delle religioni fra essi ed Εὐάγγελος o Ἀγαθὸς ἄγγελος. L'ovvia interpretazione a me pare la seguente.

Mercurio ha qui la sua normale funzione di psicopompo, di condurre le anime da questo mondo all'Ade, e come tale è detto *nuntius* (= ἄγγελος). Dopo il giudizio, secondo l'esito di esso buono o cattivo, l'anima è consegnata ad un *angelus malus* il quale la porta tra i *malorum iudicio iudicati*, ovvero ad un un *angelus bonus* che la introduce fra i *bonorum iudicio iudicati*. come è capitato a Vibia. Abbiamo dunque in un primo tempo la figura dell'Ἑρμῆς ἄγγελος della tradizione pa-

(1) Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, tavv. 493 sgg.

gana. e nel secondo gli angeli del paradiso e i demoni dell'inferno ai quali dopo il giudizio è consegnata l'anima secondo la concezione giudaico-cristiana. Trionfo del sincretismo da cui appunto è denominato l'ipogeo, ma per ciò stesso testimonio inutile per chi cerca del carattere cristiano o pagano degli angeli di Tera (1).

(1) Mi permetta il lettore, a proposito del *Mercurius nuntius* e del *bonus angelus*, di arrecare almeno un esempio di quelle complicazioni alchimistiche a cui si abbandonano così volentieri gli storici delle religioni. Giove pure (come spiegheremo più sotto a p. 166) è detto *angelo*, anzi ἀγαθὸς ἄγγελος, seppure questo non è una divinità separata, a Ostia CIL. XIV, 24, e a Stratonicea, *Bull. de Corresp. Hell.* 5, 1881, p. 182 e Lebas-Waddington, *Voyage archéologique*, III, n. 515. Elio Aristide, *Rhet. gr.* II, n. 53, p. 469 ed. Keil, lo dice εὐαγγέλιος. È poi noto l'ἀγαθὸς δαίμων sinonimo di *genius*, con carattere funerario. I nomi proprii Ἀγαθάγγελος, Εὐάγγελος, Εὐαγγελίς, Εὐαγγελιστής, sono teofori e suppongono una divinità alla base. Specialmente indicativi sono l'Εὐαγγελίς, nominata in un inventario del tempio di Era a Samo (*Griechische Dialektinschriften*, n. 5702) e l'Εὐαγγελιστής di Rodi (IG., XII, 1, n. 675) e l'Εὐάγγελος eroe locale di Efeso e Mileto, che qui diede pure origine alla casta sacerdotale degli *Evangelidi* (Vitruv., *De architect.* X, 7, p. 252 ; Conone, *Fab.* 44, in Jacoby, *Fragm. hist. graec.*, vol. I, p. 207, 8), con un mese speciale denominato εὐαγγέλιος. Inoltre εὐάγγελος è talora epiteto di singole divinità, come Ermes (Esichio sotto Εὐάγγελος e IG. XII, 5, n. 253 di Paro e la Φήμη a Tuscolo (Kaibel, n. 1120). Quindi si deduce che esistette una divinità Εὐάγγελος probabilmente di carattere funebre, di cui purtroppo non ci restano più che questi tenui vestigi, ma che ad ogni modo doveva essere affine al *Bonus Eventus*, Ἀγαθὸς δαίμων etc., e specialmente è da ritrovare nell'*angelus bonus* di Vibia e in un papiro di età cristiana (*Archiv f. Religionswiss.* V, 1913, p. 393, n. 12) ἐξορκίζ[ω] σε Εὐάγγελε, κατὰ τοῦ Ἀνούβιδος καὶ τοῦ Ἑρμοῦ (segue lo scongiuro contro una certa Serapia). Anzi E. Maass si indispettisce anche un pochino, che altri non vegga la cosa così semplice e chiara. Per lui *bonorum iudicio* è *iudicio deorum inferorum*, detti *boni* per eufemismo, e soggiunge, *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, roemischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, Monaco 1895, p. 223 : « Der 'Gute Bote' (Engel) gehört wie den Christen so den alten Griechen ; das ist nicht Vermuthung, die weiterhin unbeachtet zu lassen gestattet wäre, sondern eine klar erwiesene Thatsache » e rimanda ad *Indogerm. Forsch.*, I, 1892, p. 157 sgg., ove ha dimostrato l'esistenza della coppia Εὐάγγελος–Εὐαγγελίς, come divinità subordinate di Zeus e di Era, naturalmente con piccola parte di quegli argomenti che abbiamo or ora elencati e sottoposti al giudizio del lettore. Ma può stare contento, che si ebbe subito l'incondizionato applauso di V. Schultze, *Archaeologie der altchristlichen Kunst*, Monaco 1895, p. 148, n. 2 e di G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Tubinga 1897. p. 38, n. 6.

***

Abbiamo visto più sopra che ἄγγελος fu sopratutto l'epiteto delle divinità psicopompe. In quale senso Ermete, Artemide e simili siano denominati ἄγγελος sembra abbastanza chiaro. Ἄγγελος è il dio che *annuncia* all'uomo o alla donna la fine della vita, il *messaggero* del re dell'Ades che viene ad esigere il tributo di vite a lui dovuto. Triste nunzio per verità, che solo per eufemismo o per crudo pessimismo è talora detto εὐάγγελος.

Se questi esempi fossero più numerosi dei pochi citati, si potrebbe pensare che col tempo l'epiteto avesse preso una vitalità indipendente dal nome specifico della divinità, e avesse acquistato, usato assolutamente, il senso generico di divinità psicopompa. Ma di ciò non abbiamo alcun sentore, nè si può citare a questo proposito l'esistenza di una divinità infernale detta Ἄγγελος, la quale esistette solo nelle antiche tradizioni siracusane, seppure le dicerie di un mimografo come Sofrone (circa l'a. 400 a. C.) non riflettono soltanto la sua fantasia e improvvisazione comica, piuttosto che una reale tradizione locale (1).

Oltre tutto ciò sta sempre il fatto che in queste iscrizioni di Tera non si può introdurre una divinità psicopompa. Esse importano qualche cosa di più di un dio che annunci la morte e accompagni il defunto all'Ades. Ci vuole un'essenza demonologica che resti nella tomba ed alla quale si possa dedicare la tomba come sua proprietà. Quindi tanti di questi demoni quante sono le tombe.

Con ciò resta ridotto al suo vero valore anche l'ultimo esempio che ci resta da citare, e che potrebbe fare maggiore impressione per la sua enfasi. È un'iscrizione imprecatoria dell'Attica, la quale comincia καταγράφω καὶ κατατιθῶ ἀγγέλοις καταχθονίοις Ἑρμῇ καταχθονίῳ καὶ Ἑκάτῃ καταχθονίᾳ, Πλούτωνι καὶ Κόρῃ....., il cui dettato è ripetuto da un'altra in cui invece di ἀγγέλοις καταχθονίοις sembra scritto δαίμοσι καὶ θεοῖς καταχθονίοις (2).

(1) *Schol. in Theocr.* II, 12, p. 272 ed. Wendel. Ed Esichio nel suo lessico ricorda che i Siracusani chiamavano Artemide ἄγγελος.

(2) Edito da E. Ziebart, in *Götting. Nachr,* 1899, p. 105 sgg., nn. 24 e 33; A. Audollent, *Defixionum tabellae,* Parigi 1904, nn. 74 e 75.

La frase ἀγγέλοις καταχθονίοις non deve essere presa assolutamente, ma riferita come attributo ed epiteto alla coppia di divinità che seguono, Ermete ed Ecate (Artemide funeraria), come insinua abbastanza anche il secondo esempio. Allora rientriamo pienamente nella classe delle divinità psicopompe dette ἄγγελος nel senso che più sopra abbiamo spiegato. E non è necessario vedere qui con il Cumont un influsso giudaico.

Il contenuto e l'età di questa *devotio* ci dà occasione di accennare appena di passaggio a quei molti *angeli* (spesso chiamati anche con i loro nomi), che ricorrono presso i neopitagorici e neoplatonici, e nei documenti magici e superstiziosi: papiri, codici, iscrizioni, tabelle di vario tipo. Veri angeli sono quelli, e similissimi a quelli che noi cerchiamo, ma l'età e il carattere sincretistico dei documenti in cui sono nominati ci fanno attribuire loro un'origine giudeocristiana, come spesso indicano già i loro nomi stessi. Ben a ragione è stato osservato che non vi è traccia presso i Greci di un culto degli angeli.

Concludendo, per spiegare queste iscrizioni di Tera avremmo bisogno di una classe di esseri demonologici detti *angeli*, che si potessero identificare con le anime o ombre degli stessi defunti, ovvero si potessero pensare rimanere lì presso la tomba o a sua guardia o ad altro scopo, in modo che da essi potesse ogni tomba essere denominata. Ma di ciò non si trova nelle concezioni religiose pagane nessuna traccia. Ἄγγελος appare solo in casi assai sporadici come epiteto di divinità funerarie e psicopompe: ma appunto per la sua natura sporadica, per il suo senso psicopompo, e perchè resta un semplice epiteto, non ci può servire a interpretare queste iscrizioni.

***

Se invece cerchiamo nel cristianesimo primitivo, credo che non stenteremo a trovare più di un indizio per collegarsi con questo mondo spirituale e lessicale dei Terei. Torno a ripetere che non ci metteremo in traccia di *angeli psicopompi*, cioè accompagnatori nell'aldilà: quanto essi sarebbero facilmente documentabili nelle fonti giudaiche e paleocristiane, tanto poco servirebbero al nostro scopo come già ho detto,

e difficilmente si potrebbero riavvicinare agli angeli di Tera. Cerchiamo invece angeli che si suppongano stare a custodia della tomba, ovvero se potè l'anima stessa del defunto essere detta angelo, e concepita presente alla tomba.

I cristiani, mi sembra, non chiamarono mai propriamente *angeli* le anime dei defunti, sebbene pensassero che dopo la morte fossero come angeli, anzi in taluni ambienti credessero persino che assumessero un corpo angelico (1).

Ma le chiamarono correntemente con un termine affine *spiritus* = πνεῦμα, quello stesso termine che sia nell'uso giudaico e biblico, sia nell'uso patristico, era pure ordinario per indicare gli angeli propriamente detti, buoni o cattivi (2). Ed è celebre l'assimilazione del Salmo 103, 4 nell'epistola agli Ebrei 1, 7. Quindi per spiegarci con un esempio, l'epitaffio di tipo normale *Iulianus Pelagies spirito posuit* (Diehl, *Inscr. lat. chr. veteres*, n. 3398) poteva per un uso locale essere tradotto in quest'altra forma *Iulianus Pelagies angelo posuit*, o come a Tera ἀγγέλου Πελαγίας.

Questo ragionamento vale altrettanto, se non più, anche ammettendo che l'espressione *spiritus Pelagies* = ἄγγελος Πελαγίας più che l'anima di Pelagia designasse per gli antichi la stessa persona di lei come defunta, senza distinguere sottilmente tra lo spirito e il corpo. Che cosa intendevano essi precisamente quando scrivevano sopra una tomba queste semplici frasi *spiritus Ianuari, spiritus Veneri* (Diehl, loc. cit., n. 3402 A)? Non sembrano epitaffi che traducano quelli di Tera?

Due obiezioni si potrebbero fare a questo modo di vedere. La prima che questa concezione dell'anima che accompagna il defunto nella tomba e ivi si trattiene con lui sembra piuttosto pagana che cristiana; la seconda che anche ciò ammesso si desidererebbe sempre qualche indizio positivo, che

(1) Ricordo la celebre iscrizione di Giulia Evaresta, di cui ho ancora parlato in *Riv. arch. crist.* 1945, p. 165, e quella meno nota di Gerasa CIG. n. 8654 σῶμα γὰρ ἐν γαίῃ, ψυχὴ δ' εἰς οὐρανὸν εὐρὺν ἀγγελικὴ τελέθει.

(2) L'equivalenza dei due termini πνεύματα ed ἄγγελοι è già evidente nell'epigrafe di Renea citata più sotto. Per il resto vedi W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3ª ed. di H. Gressman, Tubinga 1926, p. 321.

lo πνεῦμα o *spiritus* umano realmente fu denominato ἄγγελος, almeno dopo morte.

Alla prima difficoltà credo di avere già risposto esaurientemente altrove; almeno non avrei per ora altro da aggiungere al già detto e perciò colà rimando il lettore (1). Quanto alla seconda, confesso che è il punto meno forte del mio ragionamento. Però non è vero che manchi ogni indizio positivo. È pure un fatto che l'anima del defunto si credeva *angelicata*, e da taluni rivestita come di un ἀγγελικὸν σῶμα. Anzi il Grégoire (a pag. 57) ha citato un testo della vita di Gregorio l'Acemeto (ed. Stoop, p. 49, 13) dove egli dice παρακαλῶ τὸν ἄγγελον ὑμῶν invece di παρακαλῶ τὸ πνεῦμα ὑμῶν, e cioè ὑμᾶς, *hortor spiritum vestrum*. Ed è notevole che Gregorio era un νήσων οἰκήτωρ, apparteneva cioè all'ambiente di Tera. Anzi trovo che anche presso Mosco (*Prato spirit.* 127, PG. 87, 3, col. 2989 C) un monaco dice al patriarca di Gerusalemme μὴ γένοιτό μοι, δέσποτά μου ἁγιώτατε, ὅτι κατεφρόνησα τοῦ ἁγίου ἀγγέλου ὑμῶν, nello stesso senso.

*
* *

Per altra via possiamo pure intendere che qui si tratti di angeli cristiani, e cioè in quanto ἄγγελος significhi l'angelo che si suppone stare a custodia della tomba. Così veggo che hanno inteso la cosa i chiari PP. Jalabert e Mouterde, e così almeno sembra talora intendere anche il Grégoire, sebbene non spieghino più ampiamente il loro modo di vedere (2).

Vigeva questa concezione presso gli antichi cristiani? Anzitutto non è da mettere in dubbio che essi invocassero volentieri l'intervento degli angeli buoni a custodia della tomba tanto contro gli insulti infernali quanto contro le mani sacrileghe dei τυμβωρύχοι. Basti accennare alla famosa lamina

(1) *Il refrigerio dentro la tomba*, in *Civ. Catt.* 1941, vol. II, p. 373 sgg. e p. 457 sgg., spec. a p. 466.

(2) Grégoire, *Recueil* cit., p. 58, al n. 166²; Jalabert e Mouterde, nel *Dictionn. d'arch. chrét.* del Cabrol, vol. VII, coll. 652-653, intendono precisamente dell'angelo protettore inciso sopra la tomba, onde ἄγγελος potrebbe equivalere a τύμβος. L' idea sarebbe in tutto eccellente, solo che avessimo qualche esempio di tali incisioni sopra i quarantotto cippi che ci rimangono.

con una sfilza di angeli, racchiusa nella tomba dell'imperatrice Maria moglie di Onorio, alle molte tabelle simili con scongiuri di carattere superstizioso, complicati con i più strani nomi di angeli, alla sigla XMΓ che talora fu impressa anche sopra le tombe. Qui in Tera stessa abbiamo una bella iscrizione (n. 975) che invoca la protezione del « terribile arcangelo Michele » su tutta una famiglia: ma si può muovere dubbio che sia di carattere funerario, sebbene esistesse in una chiesa cimiteriale (1).

In secondo luogo abbiamo anche delle prove che in taluni ambienti assai vicini a Tera l'angelo protettore della tomba e del defunto in essa sepolto era concepito come presente, esplicante *in loco* la sua virtù protettiva. Un epitaffio dell'isola di Melo posto sopra la tomba di una famiglia di ecclesiastici, presenta la clausola (n. 1328): ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄγγελον μὴ τίς ποτε τολμῇ ἐνθάδε τινά καταθέσθε. La frase τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἀγγελον deve significare « l'angelo il quale sta presso questa tomba e su di essa veglia », sia ciò in seguito a una generale misura della provvidenza divina per i suoi fedeli, sia esso un angelo particolarmente invocato dallo scrivente.

Nella Tessalia abbiamo due esempi simili. Un epitaffio contiene l'invocazione . . . [ἐπιτύμ]βιος ἄγγελος ἀνεπίληπτος, παῦσε βουλομένους διορύττιν Θερίνου τύμβον, ἀξιωθέντος πρεσβιτέρου (2). Un altro miseramente frammentario (IG., IX, 2, n. 991) presenta la menzione di un secondo [ἐπιτύ]νβιος ἄγγελος, la cui funzione risulta abbastanza trasparente e di per sè e dal sopraddetto.

Finalmente io riferirei tanto volentieri a questa stessa credenza uno scorrettissimo epitaffio di Cipro, un cippo che in alto ha effigiato una testa alata (angelo?) fra due festoni e sotto l'iscrizione (gli Ω e gli E sono di forma unciale)

(1) Ho accennato a questo argomento nell'art. cit., p. 461-463. Ivi si troverà abbondante esemplificazione dei timori che nutrivano gli antichi per l'azione malefica degli angeli cattivi contro le tombe ed i cadaveri in esse deposti. Vedi pure il *Dictionn. d'arch. chrét.* del CABROL, vol. I col. 1756-1758; II, col. 2123; DIEHL, *Inscr. lat. christ. veteres*, n. 1804 e 3453, 3; G. STUHLFAUTH, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Tubinga 1897, p. 34.

(2) O. KERN, *Inscriptiones Thessalicae*, in *Vorlesungsverzeichnis von Rostock, zum Wintersemester 1899-1900*, p. 9 e tav. III, 5.

COPOCCΩTHΓEIANOVAΛΩN
ΔECΠOTE\ΔEIKEΩCAΓO
ΘEICAOKEIZOMENVMAC
TONΘEONTONΠNTO
KPATOPAKEΠATEPA....

Gli editori Beaudoin e Pottier seguiti in ciò dai chiar Jalabert e Mouterde hanno sciolto ΑΛΩΝ in ἀγγέλων (1), con iscarso grado di verisimiglianza, almeno a mio giudizio. Quindi sebbene io gradirei assai un testo come quello restituito da questi ultimi σορὸς Σωτηριανοῦ ἀγγέλων δεσποτε(ί)ᾳ δεικέως ἁλοθεῖσα (o meglio ancora ἀπο[τε]θεῖσα, *angelorum patronatui concredita*), tuttavia credo che non si possa ragionevolmente intendere altrimenti che σορὸς Σωτηρειανοῦ ἄ(λ)λων δεσποτῶν δεικέως ἀγο[ρασ]θεῖσα. ὁ(ρ)κείζομεν ὑμᾶς τὸν θεὸν τὸν π(α)ντοκράτορα etc. *arca Soteriani ab aliis dominis ad normam iuris empta* etc.

La conclusione di quanto si è fin qui detto può essere molto breve. I quarantotto epitaffi di Tera, e come iscrizioni funebri, e per il loro stesso tenore, importano la credenza in una classe di esseri demonologici detti genericamente ἄγγελοι, e concepiti presenti nella tomba o vicino ad essa. Una classe di tali esseri, appellati con tale nome, e deputati a tale ufficio, non li ritroviamo in nessun modo nelle credenze pagane; ricorrono invece almeno con una certa frequenza in alcuni ambienti paleocristiani. Quindi questi epitaffi di Tera con i loro ἄγγελοι sono da collocare tra i monumenti paleocristiani.

***

Questa conclusione ci appare affatto legittima riferita almeno al paganesimo greco-ellenistico, al cui centro si trova l'isola di Tera, ed al quale perciò ci siamo finora riferiti.

Ma non potrebbe essere che questi *angeli* di Tera fossero invece riflesso di un altro paganesimo, un paganesimo

(1) *Bull. de Corresp. Hellen.*, 3 (1879), p. 165, n. 7; Jalabert e Mouterde, loc. cit., col. 653, i quali traducono «prise par la puissance des anges» sur les démons infernaux et les mânes, cioè tolta ad una sepoltura pagana. Nell'imbrogliatissima finale proporrei di leggere μή τις παρὰ σῆμα τουτεὶ ὑμοῦ (= ἐμοῦ ο ἡμόν) ἐριοθῆ ε(ἰ)ς αἰὲ[ν], πρὸς τὴν μέλλουσαν κρίσιν, *ne quis de sepulcro hoc nostro querelam moveat* etc.

orientale e propriamente siriaco? A questo interrogativo si può subito dare una risposta di ordine generale, e precisamente la medesima che con tanto successo è stata data a chi proponeva di attribuire questo sepolcreto ad una colonia di Giudei.

Nessuna notizia appare in tutta la copiosa documentazione, specialmente epigrafica, di una colonia di mercanti siriaci stabiliti in quest'isola. In ogni caso la loro sede si dovrebbe trovare piuttosto nelle vicinanze del porto, che non in un punto così remoto come la *Sellada*. Finalmente come mai fra tutti i nomi di queste quarantotto iscrizioni non ne compare pur uno che sia di marca siriaca?

Queste osservazioni basterebbero già da sole, credo, a scartare senz'altro questa ipotesi. Tuttavia ne dirò qualche cosa, almeno per fare l'onore dovuto a chi con tanta dottrina, e la dovuta cautela, ha tentato di ricostruire questa *angelologia* o *demonologia* semitica, sebbene espressamente dichiarasse di non volervi riattaccare gli angeli di Tera (1). Ciò servirà pure a collocare nella loro vera luce alcuni testi che si sono indebitamente attribuiti a concezioni demonologiche semplicemente ellenistiche.

***

È noto che già nei primi due secoli a. C. troviamo fra gli Ebrei un'angelologia perfettamente costituita, con il termine ἄγγελος attribuito tanto ai suoi membri buoni e celesti, come a quelli terrestri e cattivi (2). Qualche cosa di simile doveva essere presso i cosidetti *Chaldaei* o astrologi, che in quel tempo propagarono largamente le loro dottrine astrali e fatalistiche nei ceti colti ellenistici, con particolare successo specialmente in mezzo agli stoici. Le stelle, i pianeti e le costellazioni erano per essi essenze animate, dette *angeli* e *ar-*

(1) Fr. Cumont, *Les anges du paganisme*, in *Revue d'hist. des relig.* 1915 (72), pp. 159-182.

(2) W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3ª ediz. di H. Gressman, Tubinga 1926, pp. 320 sgg. Giudaica è senza dubbio l'iscrizione di Renea (Delo) di circa un secolo anteriore a Cristo, Frey, *Corpus Inscr. Judaicarum*, n. 725, e il Cumont, loc. cit., vede l'influsso giudaico anche nelle *devotiones Atticae* più sopra citate.

*cangeli*, verisimilmente perchè nunzi del destino secondo le loro teorie divinatrici. Così per esempio Diodoro Siculo, esponendo le dottrine dei *Chaldaei* (II, 30, 4), dice che chiamano i cinque pianeti ἑρμηνεῖς, perchè avendo un corso proprio e variabile mostrano il futuro, ἑρμηνεύοντες τοῖς ἀνθρώποις τὴν θεῶν ἔννοιαν.

Secondo Nicomaco di Gerasa (circa 150 p. C.) i leggendari autori degli astrologi, Ostane e Zoroastro, chiamavano le stelle ἀγέλας, poi con piccola variazione ἀγέλους e finalmente κατὰ παρέμπτωσιν τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγελῶν ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι, οἵπερ ἐστὶν ἑπτὰ τὸν ἀριθμόν (1). Onde si vede quanto la nozione di ἄγγελος anche per un ellenista di Gerasa fosse ancora poco comprensibile. L'applicazione pratica di questa dottrina l'abbiamo per esempio in un codice astrologico dell'Ambrosiana (E 37 sup.), il quale chiama correntemente ἄγγελοι e costellazioni e pianeti, per es. τὰ ὀνόματα τῶν ἀγγέλων Ἀφροδίτης καὶ Διός (2). Così probabilmente si deve intendere anche l'ἄγγελος ἡμέρας di un'iscrizione, se tale è la vera lezione.

Anche secondo Minucio Felice il mago Ostane ammetteva un dio sommo *et angelos idest ministros et nuntios dei eius venerationi novit adsistere ..... et daemonas prodidit terrenos, vagos, humanitati inimicos* (3). *Nonnulli daemonicolarum*, soggiunge Agostino (*De civ. Dei*, IX, 19), *in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant.* Ma l'età di Cornelio Labeone è molto incerta e potè essere anche un neoplatonico del III secolo. Circa quello stesso tempo Celso nella sua polemica contro i cristiani parla spesso di *angeli* buoni e cattivi, ma non è sempre facile di-

(1) *Theologumena arithmetica*, ed. Ast 1817, pag. 43.

(2) *Catal. cod. astrol. graec.*, III, *Codd. Mediolanenses*, descripserunt E. Martini et D. Bassi, *Ambrosiani*, E 37 sup. L'iscrizione poi citata è in Kaibel, IG. XIV, n. 2416, 17.

(3) *Octavius*, XVI. È vero che soggiunge identica essere la dottrina di Socrate e di Platone, nel qual caso sappiamo a che cosa dobbiamo tenerci. Gli autori della polemica religiosa cedevano tanto volentieri all'istinto di trasformare la terminologia avversaria *ad proprium sensum*. Così per esempio Cipriano, *Quod idola*, 6, dichiara *Plato unum deum servans ceteros angelos vel daemonas dicit*.

stinguere se adoperi un linguaggio proprio o quello degli avversari. Del resto qui siamo già sul terreno del neoplatonismo, terreno che sfugge da ogni parte ad un'indagine severa.

È noto che lo sforzo di interpretazione ellenistica della religione giudaica compiuto da Filone, si è svolto anche in questo settore, proponendo le più impensate assimilazioni fra *idee, demoni, angeli*. Egli contribuì certo a propagare la terminologia e le idee giudaiche su questo punto. Poi il neopitagorismo e il neoplatonismo finirono nel loro sincretismo di operare un'ardita miscela di terminologia e di idee cristiane, giudaiche, elleniche ed orientali.

Sulla scia delle teorie astrologiche, ma in loro opposizione, si aggiunse la corrente di magia e teurgia sviluppatasi dall'Egitto. Così la stessa terminologia astrale e angelica, complicata con evidenti imprestiti giudaici e gnostici, compare nella letteratura ermetica e magica [1], dal secondo secolo in poi.

Ma tutto questo non era una religione: era una filosofia o ciarlataneria che aveva molti seguaci, ma non dei fedeli, e neanche una piccola comunità. Perciò è inutile cercarne i riflessi sui sepolcri di Tera.

***

Torniamo invece alla veneranda filosofia dei *Chaldaei*. Essa certo deriva direttamente da una tradizione astrologica mesopotamica molto più antica dell'età ellenistica. Qualche cosa avrà forse anche tratto dalle idee religiose del tardo Zoroastrismo. È pure difficile negare che vi siano state delle interferenze fra l'angelologia caldaico-persiana e quella degli Ebrei, specialmente nell'età ellenistica. Ad ogni modo nel primo secolo avanti Cristo sia gli uni che gli altri possedevano un'angelologia molto sviluppata e simile in molti punti, specialmente in quelli meno commendevoli.

Fra la Palestina e la Mesopotamia sta di mezzo la Siria. Anche qui occorrono, ma in tarda età romana, alcune menzioni di angeli che hanno fatto pensare ad un culto particolare aramaico verso di loro.

[1] Lattanzio, *Divin. Instit.*, II, 15, 8 *daemonas inimicos et vexatores hominum quos ideo Trismegistus* ἀγγέλους πονηρούς *appellat*; Asclepio, 25 *Nocentes angeli qui humanitate commixti ad omnia mala miseros compellunt.*

In varie iscrizioni si nomina una divinità Palmirena detta *Malachbelus* (1). Il Cumont opina (loc. cit., p. 160) che si debba intendere *Angelus Beli* ovvero *Belus angelus*. Questa interpretazione non mi sembra probabile.

Anzitutto è chiaro che qui si tratta di una sola divinità, con una sua personalità ben distinta, una sua iconografia, onde non sarebbe possibile accostarla, anche per questo, agli angeli di Tera.

Questa divinità, nelle regioni occidentali almeno, fuori della Siria, che sono quelle il cui ambiente religioso ci interessa, compare in un posto preminente, come quello di Giove, e quindi tanto meno potrebbe avere a che fare con gli esseri demonologici che cerchiamo.

Quanto al nome stesso del dio siriaco, sebbene l'interpretazione *angelo di Belo* prima e dopo il Cumont abbia ottenuto molti consensi (2), tuttavia ha contro di sè la scrittura costante dei testi semitici, senza l'alef (3), la quale ci rimanda alla radice *mlk* o *re*; in secondo luogo quanto è ovvio e normale fra i Semiti chiamare *re* una divinità, e prima di tutto Belo, tanto sarebbe affatto eccezionale un nome di divinità formato con quell'appellativo di *messo* (*mlhk*).

Ma che dire di quei testi in cui occorre l'espressa menzione di *angeli*? Una dedica *Iovi optimo maximo angelo Heliopolitano* abbiamo ad Ostia e forse anche a Roma (4). E il Cumont crede che anche nelle dediche già citate di Stratonicea di Caria, Διὶ ὑψίστῳ καὶ θείῳ ἀγγέλῳ e Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀγγέλῳ (5), si celi una divinità Siriaca. E parimente in queste altre due dell'Illirico: a Sarmizegetusa di Dacia una dedica *deo aeterno et Iunoni et angelis*, e a Viminacium *diis*

(1) Elenco dei testi in Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, XIV, col. 824-828 (Preisendanz), e in CIL. VI, 36792 un *Jovi Malec Iabrudi(tano)*.

(2) Cito col Dussaud S. Ronzevalle, *Mél. Univ. de Beyrouth*, 21 (1937-1938), p. 54 sgg. e spec. 67-71, e O. Eissfeldt, *Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit*, Lipsia 1941, p. 86 sgg.

(3) Vedi per esempio CIL. VI, 710; De Vogüé, *Inscriptions Sémitiques de la Syrie Centrale*, Parigi 1868-1877, p. 7, n. 3; p. 62, n. 93; p. 157, n. 153; *Repert. d'épigr. sémitique*, I, n. 284; II, n. 514, 1061C, 1062B, 1066A. B, 1081D, 1087; III, n. 1660, 1730-1732, e gli esempi e raccostamenti addotti da Zellig S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, p. 118.

(4) CIL. XIV, 24 e VI, 36793.

(5) *Bull. de Corresp. Hellen.*, V, 1881, p. 182 e Lebas-Waddington, *Voyage archéologique*, III, n. 515.

*angelis M. Aurelius Celsus votum posuit* (1), e forse anche nell' ἀγγέλων scritto sopra un'ara di Epidauro.

Bastano questi testi per stabilire che nelle città della Siria v'era un culto degli *angeli*, cioè di esseri demonologici intermedi fra le divinità superiori e gli uomini, detti *malachin* e ἄγγελοι? Non credo, e il loro contesto sembra decisamente escluderlo.

Simili dediche appartenenti al tardo impero, cioè un tempo in cui le concezioni astrali dei Čhaldaei si erano diffuse per ogni dove, rivelano solo che in qualche caso le loro idee e la loro terminologia entrarono anche nella pratica del culto. Così le divinità celesti già assimilate correntemente a questa o quella stella (Baal = Sole, Hadad = Giove, Astarte = Venere etc.) poterono ricevere anche quella denominazione di ἄγγελοι o *rivelatori*, che nella dottrina dei *mathematici* aveva il preciso significato che già abbiamo esposto, e nella mente dei fedeli facilmente ne aveva solo uno molto più generico, più o meno come anche tra i Greci fu talora Zeus denominato in modo simile (cf. p. 156).

Ad ogni modo, occorre ricordarlo, qui si tratterebbe sempre di divinità celesti, che non possono aver nulla a che fare con il carattere sepolcrale degli *angeli* di Tera. E questo basti, dopo tutto quello che già più sopra abbiamo premesso (p. 153 e 154) a mo' di pregiudiziale, contro la supposizione di influssi siriaci, o comunque astrologici, sugli epitaffi di Tera.

Roma ANTONIO FERRUA S. I.

(1) *Année épigraphique*, 1914, n. 106; *Jahresh.*, VIII, 1905, *Beibl*, p. 5, L'ara di Epidauro è ritenuta cristiana dagli editori FRÄNKEL ed HILLER VON GÄRTRINGEN, IG. IV. 982 e IV² 157, ai quali però non assente a ragione la Guarducci. Ho lasciato da parte due altri esempi messi in campo dal Cumont, non solo perchè già del IV secolo, ma perchè non credo che la parola ἄγγελοι ivi abbia senso religioso. Sono due dediche di soldati Emeseni stanziati in Egitto. L'una del 323 alla μεγάλῃ Τύχῃ του[.....τ]ων ἀγγέλων, il cui tempio fu ristaurato; l'altra del 316 ὑπὲρ εὐχῆς τῶν ἀγγέλων Ἐμεσηνοὶ ἀνεθηκαν.... Βάσ(σ)ος ἔγραψεν μεγάλῃ Τύχῃ τῶν ἀγγέλων ὑπὲρ σωτηρίας τῆς σὺξιλλατίωνος. L'espressione μεγάλη Τύχη τῶν δεῖνα significa il genio tutelare, il *Gad* di una collettività, così frequente nel culto pubblico e privato delle città aramaiche; quindi ἄγγελοι non sono gli oggetti del culto, ma i fedeli protetti dal *Gad* e designano qualche impiego militare come di *exploratores, speculatores*, portaordini. Similmente nell'altra espressione ὑπὲρ εὐχῆς τῶν ἀγγέλων, gli ἄγγελοι sono necessariamente quelli che hanno fatto il voto alla Τύχη, quindi dei semplici mortali e non delle divinità. come si prova da mille altri casi in cui ricorre la formola ὑπὲρ εὐχῆς τοῦ δεῖνα.

# Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin

## LE CÉSARAT

### Origine du titre de césar.

Jadis, les empereurs romains portaient seuls les titres d'*Auguste* et de *césar*. Dioclétien emprunta à sa titulature le titre de *césar* afin de le conférer aux collègues qu'il avait choisis pour administrer certaines parties de l'empire. Dans la tétrarchie, inaugurée par Dioclétien, le titre d'*auguste* prima celui de *césar*. Le titre de *césar* tomba dès lors au second rang dans la hiérarchie officielle. A cette époque, les *césars* n'étaient, en somme, que des empereurs en second, les subordonnés des *augustes*. De là, le terme de ὑποβασιλεύς, désignant dans certains textes le *césar* (1). Constantin le Grand (323-337), ayant aboli la tétrarchie, maintint le titre de *césar*, mais le *césar* ne fut plus qu'un haut dignitaire, sans pouvoir personnel et sans fonctions spéciales. Constantin le Grand était seul empereur et seul il avait droit aux titres souverains d'*auguste* et de *sébaste* (2). Le titre de *césar* gardait cependant un réel prestige, car Jean Lydus écrit que le titre de *césar* est supérieur au titre de *roi* (3).

### Le césarat du IV^e^ siècle à l'avènement des Comnènes (1081).

Pendant longtemps, le titre de *césar* resta l'apanage de la famille impériale, à de rares exceptions. Constantin le Grand, en effet, créa *césars* ses quatre fils, Crispus, Con-

(1) Du Cange, *Gloss. mediae et inf. graec., s. v.* καῖσαρ.
(2) *Chron. Pasc.* 521.
(3) J. Lydus, *De Magistr.* 125.

stantin, Constant et Constance (1) ainsi, d'ailleurs, que son neveu Delmace (2). Par contre, il se contenta de nommer simplement *nobilissimes* son propre frère Constance et son neveu Hannibalien (3). Les successeurs de Constantin le Grand continuèrent à conférer le titre de *césar* à leurs enfants ou à leurs parents rapprochés. Ainsi, Théodose créa *césars* à l'Hippodrome ses fils Arcadius et Honorius (4).

D'assez bonne heure, d'ailleurs, les empereurs byzantins prirent l'habitude de couronner leurs fils, même en bas âge, et de les associer, au moins nominalement, au pouvoir suprême (5). Dans ce cas, le jeune prince ne passait pas par l'étape du césarat. Mais souvent aussi les empereurs préféraient retarder quelque temps l'association au trône de leurs enfants; dans ce cas, s'ils avaient une nombreuse descendance, les fils aînés étaient associés au trône en qualité de co-empereurs, les autres étaient titrés *césars* ou *nobilissimes*.

A Byzance, il importe de le noter, les héritiers présomptifs du trône n'étaient pas nécessairement *césars*. Ainsi, Justinien, bien que chargé par son oncle Justin de hautes fonctions, resta longtemps simple patrice (6). En vain, le sénat supplia l'empereur d'associer son neveu au trône, Justin refusa et consentit seulement plus tard à lui conférer le titre de *nobilissime*. Ce fut seulement en avril 527 que Justin, gravement malade, se décida à couronner Justinien, sans que ce dernier ait été créé *césar* (7). Justinien usa à son tour avec son neveu Justin II d'une réserve analogue; il ne conféra à ce dernier que le titre de *curopalate* (8); ainsi s'explique que, même après son couronnement, Justin soit assez souvent qualifié de ἀποκουροπαλάτης, par allusion à son ancien titre (9).

(1) *Chron. Pasc.* 523.

(2) Zozime 105.

(3) Zozime, ibid.: τῆς τοῦ λεγομένου νωβελισσίμου ἀξίας.

(4) Marcell. comes ann. 383, 387, 893.

(5) Malalas 429 : τὰ τέκνα αὐτῶν ἐκ παιδόθεν ἔστεφσν οἱ πατέρες καὶ μετ' αὐτῶν ἐβασίλευον.

(6) Preger, *Script. orig. CP.* II, 279.

(7) Proc. *Hist. arc.* 67 ; Cer. I, 95, 432, 433 ; Zonaras III, 150. Cf. Marcell. comes ann. 527.

(8) Malalas 490; Evagrius V, I; Theoph. 372; Cedr. I, 680; Corippe, *de laud. Justin.* I, V, 134-135.

(9) Preger, op. cit., II, 184, 187, 227, 229.

Justin II ne fut d'ailleurs couronné empereur que trois jours après la mort de Justinien, le 14 novembre 565 (1).

Le césarat, en temps normal, était la dernière étape à franchir avant d'être empereur, mais encore fallait il la franchir (2). Aussi, bien des *césars* restèrent-ils *césars*, sans pouvoir jamais parvenir au pouvoir suprême.

Léon I (457-474) couronna empereur à l'Hippodrome son petit-fils Léon II, qui était alors *césar*. Après son couronnement, celui-ci fut salué par le peuple du titre d'*auguste*, réservé aux seuls empereurs (3). Le 4 juillet 638 Héraclius le Jeune ou Héracléonas, alors simple *césar*, fut couronné empereur, à Saint-Etienne de Daphnè. Le même jour, David, probablement alors *nobilissime*, était élevé à la dignité de *césar* par la simple imposition du couvre-chef de son frère Héracléonas, promu empereur (4). Héraclius avait fort sensément réglé le rang de ses fils. Constantin, le fils qu'il avait eu d'Eudocie, couronné le 22 janvier 613 (5) et Héracléonas furent *augustes* ou empereurs associés ; David fut titré *césar* et Martin, *nobilissime* (6). Il est peu probable, en effet, que Martin ait été créé *césar*, malgré l'affirmation de Nicéphore de Constantinople (7), car, en 639 Martin était encore *nobilissime* (8). Quant à Constantin, le fils qu'Héraclius avait eu de Martine, il fut créé *césar* le 1er janvier 617 (9), mais il était mort avant 638. La hiérarchie des titres se trouvait, d'ailleurs, exactement observée et l'avancement régulier : de *nobilissime* on passait *césar* et de *césar* empereur, ou *auguste*. A Rome, la règle était la même. Valentinien III, en effet, fut titré dès sa naissance par Honorius *nobilissime*, Théodose II lui confirma ce titre (10), puis, peu après, à l'âge de 5 ans,

(1) Theoph. 372 373.

(2) Psellos, Sathas, IV, 224 : οἱ . . . ἐκ τῆς τοῦ καίσαρος τάξεως εἰς τὴν βασιλείαν ἀνέχθησαν (éd. Renault II, 99).

(3) Cer. I, 94, 431-432.

(4) Cer. II, 27, 627-628.

(5) *Chron. Pasc.* 703 ; Nic. de CP. 10.

(6) Cer. II, 29, 630.

(7) Nic. de CP. (éd. de Boor) 27. Cf. Ch. Diehl : *Sur la date de quelques passages du Livre des Cérémonies* dans *Et. Byz.*, 297.

(8) Cer. II, 29, 630.

(9) Theoph. 764.

(10) Socrate, *Hist. eccl.* dans Migne, P. Gr. 67, 791. Cf. Theoph. 131-132.

le créa *césar* et, à 7 ans, lui fit remettre la robe impériale (1).

Le VIII[e] siècle connut lui aussi la nomination simultanée de deux *césars*. Constantin V avait couronné empereur son fils Léon IV le Chazare, en présence du patriarche Anastase, le jour de la Pentecôte de 751 (2). Le 2 avril 769, jour de Pâques (3), Constantin créa *césars* deux ses fils, Christophore et Nicéphore, en présence du patriarche Nicétas I, au Tribunal des 19 Lits. Dans la même séance, Constantin V créa nobilissime son quatrième fils, Nicétas. A l'issue de la cérémonie, Constantin V et ses filles se rendirent en grande pompe à Sainte-Sophie (4). Charles Diehl a vu avec raison dans la première partie du chapitre 43 du Livre I du traité des Cérémonies un compte rendu de la grandiose cérémonie de 769 (5). Constantin V titra plus tard nobilissime son cinquième fils, Anthime (6) ; quant au sixième, Eudokimos, il fut dans la suite créé lui aussi nobilissime par son frère Léon IV, le Chazare (7).

Malgré des tentatives réitérées, aucun des deux *césars* ne parvint au trône. Les empereurs, et plus particulièrement les empereurs usurpateurs, se hâtaient, d'ailleurs, dès leur avènement, d'associer leur fils à l'empire ou tout au moins de le créer *césar*. Ainsi, Basiliscos, en 474, proclamé empereur, titra tout de suite son fils Marcus *césar* (8) et le couronna peu après empereur (9).

Lorsque les empereurs n'avaient que des *filles*, afin d'assurer l'avenir de la dynastie, ils conféraient le titre de *césar* à l'un ou même à deux *gendres*, mais ils attendaient d'ordinaire le dernier moment pour associer au trône le mari de

(1) Olympiodore, éd. Bonn 464, 471, éd. Müller, FHG IV, 65, 68.

(2) Theoph. 658.

(3) C'est à tort que Ch. Diehl donne la date de 768 (*Etudes Byz.* 298). En 768, Pâques tombait le 10 avril. Cf. G. Ostrogorsky et E. Stein, *Die Krönungsordnungen des Zeremonialbuches*, *Byzantion* VII, 1932, 224.

(4) Theoph. 686. Cf. Nic. de CP 86 ; Zonaras III, 278.

(5) Ch. Diehl, *Etudes Byz.*, 298-299. Cf. G. Ostrogorsky et E. Stein, op. cit., 224.

(6) Theoph. 696.

(7) Theoph., ibid.; Leo Gramm. 191.

(8) Cédr. I, 615. Cf. Theoph. 186, Zonaras III, 128.

(9) Candide 475. Cf. *Chron. Pasc.* 600.

leur fille aînée. Tibère II, en 582, créa *césars* ses deux gendres, Maurice, époux de Constantine et Germain, époux de Charito. En août de la même année, Tibère II, se sentant malade, couronnait empereur son gendre Maurice, époux de l'ainée des princesses du sang (1). Théophile, qui n'avait que des filles, avait marié la dernière et sa préférée, Marie à un personnage en vue, Alexis Mosélé qu'il titra, en 830 ou au début de 831 en peu de temps patrice, proconsul, magistros et enfin *césar*. Soupçonné de complot, Alexis Mosélè songea à se retirer dans un monastère, mais Théophile s'y opposa, ne voulant pas priver sa fille de son époux. Cependant, Marie vint à mourir; d'autre part, Théophile eut enfin un fils; les circonstances étaient changées et Alexis Mosélè fut autorisé à se faire moine (2).

Le titre de *césar*, qui impliquait seulement une vocation *éventuelle* au trône (3), ne fut pas seulement conféré aux fils, aux petits fils ou aux gendres des basileis. On le voit encore accordé à d'autres membres de la famille impériale : père, frère, oncle, neveux, cousins germains.

Ainsi, Nicéphore II Phocas, devenu empereur en 963, conféra le césarat à son *père*, le vieux Bardas Phocas (4), déjà titré magistros (5). Le *frère* de l'empereur, Léon Phocas, n'obtint que le titre de curopalate (6). Constantin X Doucas (1071 1078), après avoir couronné empereurs ses trois fils, réserva le titre de *césar* à son frère Jean (7), qui tenta mais en vain de se proclamer empereur, sous le règne de son neveu, Michel VII et dut se faire moine (8); cela ne l'empêcha pas,

(1) Theoph. 388; Zonaras III, 182; Theophyl. Simocatta 31-32. C'est probablement au *césar* Germain que fait allusion Théophane, racontant un accident de chasse. Theoph. 413.

(2) Theoph. Cont. 107, 108, 109. Cf. Cédr. II, 118-119; Zonaras III, 367.

(3) C'est ce qu'a fort bien noté A. Vogt, *Le Livre des Cérémonies, Comm.* II, 43.

(4) Cédr. II, 351; Zonar. III, 499; Leo Diac. 49.

(5) Cer. I, 96, 436.

(6) Leo Diac. 49; Cédr. II, 379, 403 Liutprand, *Legatio*, 349.

(7) Cédr. II, 659; Zonaras III, 682; Bryenne 83. Un certain nombre de lettres de Psellos sont adressées au *césar* Doucas (*M. Pselli opera minora* II. Epistulae, éd. E. Kurtz, Lettres 40. 80. 101. 102. 186. 212. 231. 232. 233. 256. 260.

(8) Bryenne 80-83.

d'ailleurs de jouer un certain rôle sous le règne de Nicéphore III Botaniate [1] et de prendre parti plus tard pour Alexis I Comnène [2].

Michel III (842-867) avait une prédilection pour son *oncle maternel*, Bardas ; d'abord patrice [3], puis magistros [4], Bardas fut titré curopalate [5] et peu après *césar* [6]. Dès lors, Bardas se crut tout permis et prit en main l'administration de l'empire ; d'avance, il se considérait comme l'héritier du trône [7] et il serait sans doute arrivé à ses fins, si Basile ne lui avait pas barré la route. Michel III conféra également le titre de césar à l'un de ses autres oncles, Pétronas [8].

Michel IV le Paphlagonien (1034-1041) titra *césar* son *neveu* Michel V le Calfat, avec l'intention de le désigner ainsi comme son successeur [9]. D'après Zonaras [10], Zoé aurait solennellement adopté Michel V, sur les sollicitations de Michel IV ; Michel V aurait été ensuite titré *césar* avec promesse tacite de succession au trône. Cette version paraît conforme à la tradition et plus vraisemblable que le récit de Michel Attaleiate qui semble supposer que l'adoption fut postérieure à la collation du titre de *césar* [11].

Enfin, Constance II (337-361) avait créé *césars* ses *cousins germains*, Constance Gallus [12], qu'il priva d'ailleurs un peu plus tard de son titre [13] et Julien [14]. Ce dernier prit rapidement le titre d'empereur, déclarant que ses soldats ne voulaient pas servir sous les ordres d'un simple *césar ;* toutefois

(1) Bryenne 126.127.
(2) An. Comn. I, 129, 130, 131 (Leib I, 98, 99, 100).
(3) Genesios 79, 81.
(4) Geo Gramm. 237.
(5) Cédr. II, 161.
(6) Cédr. II, 165.
(7) Cédr. II, 161, 165; Théoph. Cont. 824 ; Zonaras III, 399.
(8) Cf. A. Vogt, *Le Livre des Cérémonies*. Commentaire II, 63.
(9) Cédr. II, 513 ; Zonaras III, 597, cf. id. 605, 606, 608.
(10) Zonaras III, 597-598, 606-609. Cf. G. Schlumberger, *L'épopée byzantine* III, 282-283.
(11) Mich. Attal. 10-11.
(12) Zonaras III, 39.
(13) Zonaras III, 47.
(14) Zonaras III, 53.

pour ne pas irriter l'empereur, Julien n'osa pas se prévaloir du titre impérial dans ses lettres (1).

En principe et jusqu'à l'avènement d'Alexis I Comnène (1081), le titre de *césar* ne sortit guère de la famille impériale et ne fut porté que par des personnages qui étaient des parents directs de l'empereur. Cependant, des circonstances diverses amenèrent parfois les empereurs à conférer le titre de *césar à des personnages étrangers à la famille impériale;* ce furent soit des Grecs adoptés ou non par le souverain régnant, soit même des barbares.

Ainsi, Justin II (565-578) adopta Tibère, puis le créa *césar* et le couronna solennellement empereur trois ans plus tard (2).

Basile I avait promis à Symbatios, patrice, logothète du drome et gendre de Bardas de le faire titrer *césar*, s'il trahissait son beau-père. Symbatios accepta, mais il fut frustré du titre sur lequel il comptait (3). Débarrassé de Bardas, Michel III récompensa Basile, qui avait déjà été élevé au patriciat (4), en le titrant magistros ; peu après, Michel III l'adopta et titra *césar* Basile, vraisemblablement à ce moment, ce qui semble ressortir d'un passage du Continuateur de Théophane (5), où il est question des prérogatives du *césar*. Associé à l'empire (6), Basile était devenu *auguste,* franchissant d'un bond les échelons de la hiérarchie, sans passer par le curopalatat et le nobilissimat.

Romain I Lécapène, patrice et drongaire de la flotte (7), se fit titrer magistros (8). Après le mariage de sa fille Hélène avec l'empereur légitime Constantin VII le Porphyrogénète, il se fit nommer *basiléopator* (9) ; devenu le beau-père de l'em-

(1) Zonaras III, 51-52.

(2) Théoph. 381-382 ; Zonaras III, 178. Dans une inscription de 577, il est question des augustes Justin et Sophie et du θεοφυλάκτου καίσαρος Τιβερίου. Germaine ROUILLARD, *De l'attribution du titre de décurion au duc de Thébaïde Théodore*, *Byzantion* II, 1925, 141.

(3) Theoph. Cont. 828, 833.

(4) Génésios III.

(5) Theoph. Cont. 239.

(6) Génésios III ; Cédr. II, 181.

(7) Cédr. II, 286.

(8) Leo Gramm. 301.

(9) Leo Gramm. 301.

pereur, il n'avait plus dès lors de scrupules à garder. Le 24 septembre 919, Romain Lécapène se faisait titrer *césar* et le 17 décembre recevait la couronne impériale des mains de son gendre (1). Romain Lécapène avait tenu, semble-t-il, à se parer, ne fût-ce que quelques mois, du titre encore éclatant de *césar*, peut-être par respect pour la tradition.

D'autres personnages furent titrés *césar*, sans être pour autant adoptés par l'empereur. L'empereur Zénon avait reconquis, en 474, l'empire contre l'usurpateur Basiliscos, grâce à l'appui d'Harmace, qu'il avait rallié à sa cause par de belles promesses. Harmace, malgré ses serments, avait trahi Basiliscos; Zénon avait promis à Harmace de le maintenir, sa vie durant, dans ses hautes fonctions, et de créer son fils Basiliscos *césar*. Zénon tint sa promesse. Le jeune Basiliscos fut titré *césar* et se montra en cette qualité à l'Hippodrome. Peu après, Harmace fut assassiné dans l'escalier qui montait à l'Hippodrome et son fils Basiliscos, *césar*, fait évêque de Cyzique (2).

En 1028, Constantin VIII créa Romain Argyre *césar* en lui promettant de faire de lui son successeur (3).

En 1057 Michel VI Stratiotikos offrait à Isaac Comnène, révolté contre lui, avec l'adoption, le titre de *césar*. Psellos, chargé de transmettre ces propositions à Isaac Comnène, lui rappela que plus d'un empereur avait été titré *césar* avant de parvenir au trône (4). Mais les partisans d'Isaac Comnène refusèrent les offres de Michel VI. Toutefois, Isaac Comnène déclara confidentiellement à Psellos qu'il ne réclamait pas immédiatement le titre impérial et qu'il se contenterait du titre de *césar*, sous certaines garanties. Michel VI accepta toutes les conditions de son rival et lui envoya une nouvelle ambassade, mais les événements se précipitèrent et Michel VI fut obligé d'abdiquer (5).

(1) Leo Gramm. 304; Zonaras III, 469; Theoph. Cont. 731.

(2) *Chron. Pasc.* 601-603. Cf. Zonaras III, 130-131. D'après Candide, 475, le jeune *césar* Basiliscos fut consacré lecteur aux Blachernes.

(3) Zonaras III, 572, scolie.

(4) Psellos, Sathas IV, 224 (Renault II, 99).

(5) Psellos, Sathas IV, 227 (Renault II, 103), cf. Zonaras III, 661-665. Sur les deux ambassades de Psellos, cf. Rambaud, *Etudes sur l'histoire byzantine*, Paris, 1912, 152-153. L. Bréhier, *Le schisme oriental*, 257.

Enfin l'empereur Michel VII Doucas (1071-1078), fatigué des soucis du pouvoir et alors sans héritier direct, songea un instant à s'assurer le concours de Nicéphore Bryenne, en lui conférant « la seconde dignité après celle d'empereur, autrement dit, le titre de *césar* » (1). Mais ses conseillers le dissuadèrent de mettre ce projet à exécution. Jean Doucas, oncle de Michel VII, titré *césar*, était déjà entré au couvent, à la suite de sa tentative pour s'emparer du trône (2). Nicéphore III Botaniate offrit à son tour à Nicéphore Bryenne de l'adopter et de lui conférer le titre de *césar*, avec promesse de succession au trône, à condition qu'il déposât les armes. Mais après quelques hésitations, Nicéphore Bryenne refusa la proposition impériale (3).

Il arrivait enfin que de graves raisons contraignaient parfois les empereurs à conférer le titre de *césar* à des étrangers, à des Barbares. Ainsi, Léon I (457-474) avait été poussé au trône avec l'appui du chef goth Aspar. Ce dernier était arien et ne pouvait aspirer à l'empire (4). Aspar avait plusieurs fils; l'un deux, nommé Patrice, fut titré *césar* par Léon I. Patrice, qui semble avoir abjuré l'arianisme et avoir tenté de réconcilier son père avec l'empereur (5), aurait été, d'après Marcellinus Comes (6), le gendre de Léon I. Le fait paraît très douteux, mais il est possible que Patrice ait été simplement fiancé à la princesse Léontia, fille de Léon I (7). Quoi qu'il en soit, Aspar et ses fils furent tous massacrés sur l'ordre de Léon I, en 471 (8).

D'après Nicéphore de Constantinople, le khagan bulgare Terbel (701-722) fut titré *césar* par Justinien II, en récompense de l'appui que ce chef barbare lui avait apporté pour sa restauration : καὶ καίσαρα ἀναγορεύει (9). Toutefois, ni Théo-

(1) N. Bryenne, 101.

(2) N. Bryenne, 83.

(3) N. Bryenne, 132, 133. Cf. Zonaras III, 721.

(4) Theoph. 179.

(5) Theoph. 180 ; Cédr. I. 613 ; Zonaras III, 121-122.

(6) Marcell. comes, an. 471, qui appelle aussi Patrice Patriciolus.

(7) Cf. Du Cange, *Familiae byzantinae*, 79-80.

(8) Theoph. 182 ; Marcell. comes, id. ; Chron. Pasc. 596 ; Malalas 371. L'historien Candidos, 471, prétend que le *césar* Patrice fut seulement blessé et continua à vivre.

(9) Nic. de CP, éd. de Boor, 49.

phane (1), ni Cédrène (2), ni Zonaras (3), ne font mention du titre de *césar* conféré à Terbel.

Ainsi, jusqu'à l'avènement des Comnènes en 1081, le titre de *césar* garda presque toute son antique splendeur. Au X^e^ s. Constantin VII Porphyrogénète écrivait encore que le titre de *césar* « était presqu'égal à celui d'empereur » : παρομοιά τῆς βασιλικῆς δόξης (4). Pratiquement les successeurs de Constantin le Grand se contentèrent généralement de créer un seul *césar*, ou exceptionnellement deux. De toute manière, les empereurs ne semblent pas avoir prodigué le titre de *césar*, qui était d'ailleurs assez dangereux. Il semble, du reste, que sous certains règnes, le titre de *césar* soit resté vacant. Car, ainsi que le fait remarquer très justement Charles Diehl (5), le titre de *césar* est un titre peu fréquent et la promotion d'un *césar* est un événement assez important pour que les historiens en aient fait expressément mention.

Cette vacance du titre de *césar* semble s'expliquer en partie parce que plus d'un empereur estimait dangereux de placer un personnage en vue trop près des marches du trône, en partie parce que les basileis, ayant pris l'habitude d'associer au trône leurs fils, le titre de *césar* n'avait guère d'emploi. En tout cas, le titre de *césar* gardait encore au XI^e^ s. presque tout son éclat, car on le voit plusieurs fois offert à des prétendants à l'empire, qui, il est vrai, le refusent.

## Le césarat de l'avènement des Comnènes (1081) à la prise de Constantinople (1453).

L'avènement d'Alexis I Comnène, en 1081, apporta de profonds changements dans la titulature byzantine. Le nouveau basileus avait tout d'abord à pourvoir de titres éclatants les membres de sa famille. Nicéphore Mélissène, beau-frère d'Alexis I Comnène, s'était révolté en même temps que ce dernier contre Nicéphore III Botaniate. Nicéphore Méliss-

(1) Theoph. 576.
(2) Cédr. II, 781.
(3) Zonaras III, 238.
(4) Cer. II, 52, 711.
(5) Ch. Diehl, *Etudes byzantines*, 297.

sène avait offert à Alexis Comnène de partager avec lui l'empire, mais Alexis I Comnène avait refusé cette offre et avait simplement promis à son beau-frère de lui réserver le titre de *césar* (1). Avec sa prudence habituelle, Alexis I Comnène ne se hâta pas, du reste, de délivrer à Nicéphore Mélissène le chrysobulle constatant la collation de ce titre (2), mais, toutefois, Alexis I Comnène tint sa parole (3). Kinnamos signale que le *césar* Nicéphore Mélissène édifia de magnifiques palais dans les environs de Dorylée (4).

Désireux de conférer à son frère Isaac Comnène un titre supérieur à celui qu'il venait de donner à son beau-frère, Alexis I Comnène se trouva fort embarrassé, car il n'y avait pas de titre supérieur a celui de *césar*: ἕτερον δὲ ἀξίωμα πλὴν τοῦ καίσαρος οὐκ ἦν (5). Les empereurs avaient déjà détaché de la couronne les titres de *sébaste* et de *césar*; le titre de βασιλεύς était réservé aux associés à l'empire; le qualificatif de *auguste* était l'apanage traditionnel des empereurs et ne pouvait être communiqué sans grand inconvénient. Restait le titre de αὐτοκράτωρ que les empereurs souverains avaient pris l'habitude d'ajouter à leur titre de βασιλεύς pour se différencier des empereurs associés. Réunissant en un seul mot les deux termes σέβαστος et αὐτοκράτωρ, Alexis I Comnène forgea le mot σεβαστοκράτωρ; il en fit un titre spécial qu'il plaça au-dessus du titre de *césar* et immédiatement au-dessous du titre d'empereur. Il décerna ce nouveau titre à son frère Isaac Comnène, qui se trouva ainsi au sommet de la hiérarchie nobiliaire (6). Le césarat se trouva de cette manière relégué au troisième rang, et à partir d'Alexis I Comnène il perdit un peu de son antique splendeur. Toutefois le titre de *césar* ne fut pas pour autant davantage prodigué.

A part son beau-frère, Nicéphore Mélissène, Alexis I Comnène ne titra, semble-t-il, que deux personnages *césars*. Le premier fut son gendre, Nicéphore Bryenne, époux de sa

(1) An. Com. I, 116 (Leib I, 89).
(2) An. Comn. I, 122 (Leib I, 93-94).
(3) Zonaras III, 732.
(4) Kinnamos 293.
(5) An. Comn. I, 147 (Leib I, 113).
(6) An. Comn. I, 147 (Leib I, 113).

fille Anne. Dans la préface de son Histoire, Anne Comnène déclare qu'elle épousa le *césar* Nicéphore Bryenne (1). Or, il est certain que Nicéphore Bryenne ne fut pas titré *césar* dès son mariage. Zonaras affirme, en effet, que Nicéphore Bryenne, titré panhypersébaste lors de son mariage avec Anne Comnène (2), ne reçut qu'ensuite le titre de *césar* (3). Le titre de *césar* étant incontestablement au-dessus du titre de panhypersébaste, ne pouvait être conféré avant ce dernier, comme le suppose à tort Du Cange (4). Au reste, Anne Comnène, tout en appellant son mari « *mon césar* », τὸν ἐμὸν Καίσαρα ajoute toujours, lorsqu'elle veut préciser, « mon césar, qui était alors titré panhypersébaste » : τὸν ἐμον Καίσαρα τῷ πανυπερσεβάστου τότε τετιμημένον ἀξιώματι (5).

Le troisième personnage titré *césar* par Alexis I Comnène, fut son troisième fils, Isaac Comnène, comme l'écrit Zonaras (6). Nicétas affirme (7) qu'Isaac Comnène avait été créé sébastocrator par son père Alexis I Comnène. Le fait est peu probable. Isaac Comnène fut très vraisemblablement titré sébastocrator par son frère Jean II Comnène, qui, toujours au dire de Nicétas (8), avait pour lui une très grande affection. En tout cas, dans le typikon du couvent fondé par Irène Doukas, femme d'Alexis I Comnène, Isaac Comnène figure avec le titre de *césar* et sa femme Irène avec celui de *césarissa* (9).

Jean II Comnène (1118-1143) ne se montra pas plus prodigue du titre de *césar*. Il conféra le titre à un aventurier normand, Jean Roger, dont il avait fait son gendre (10). A la mort de son beau-père, Roger tenta de s'emparer du trône au détriment de Manuel I Comnène (11). Après avoir joué un

(1) An. Comn. I, 6, 7 (Leib I, 27).
(2) Zonaras III, 739.
(3) Zonaras III, 749.
(4) Du Cange, *Familiae byz.* 178.
(5) An. Comn. II, 227 (Leib II, 124-125).
(6) Zonaras III, 749.
(7) Nicétas 13.
(8) Nicétas, ibid.
(9) Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel I Comnène*, Paris 1912, 27. Cf. Ch. Diehl, *Figures byzantines*, I. *Irène Doucas*, 83.
(10) Kinnamos 36-37
(11) Kinnamos 37. Cf. Chalandon, op. cit., 197-198.

rôle effacé sous le règne de ce dernier, Jean Roger prit l'habit monastique (1). Dans le typikon du couvent du Pantokrator, fondé par Jean II Comnène, il est prescrit de fêter l'anniversaire du *césar* et de la *césarissa*. Peut-être s'agit-il de Jean Roger et de sa femme ? (2).

Manuel I Comnène (1143-1180) avait fiancé sa fille Marie au jeune prince de Hongrie, Béla, qui n'était encore qu'un παῖς. Selon l'usage, Béla fut amené à Byzance et, conformément à la coutume byzantine, il échangea son prénom peu orthodoxe contre celui d'Alexis (3). Manuel I Comnène, qui n'avait pas alors de fils, avait l'intention de laisser la couronne à son gendre et Nicétas (4) déclare même qu'un acte fut rédigé par lequel Béla-Alexis était reconnu officiellement comme l'héritier du trône. Kinnamos dit même que Béla fut acclamé despote : δεσπότης ἀνεβοήθη (5). Il ne s'agit pas ici, du reste, du titre nobiliaire de *despote*, titre qui n'existait pas encore officiellement, mais d'un simple qualificatif attribué par l'usage aux empereurs, et à leurs enfants ou héritiers. C'est en sa qualité de διάδοχος τῆς βασιλείας (6) que le jeune Béla-Alexis fut acclamé par anticipation despote. Béla reçut-il un titre à l'occasion de ses fiançailles ? C'est probable. Chalandon prétend que Béla fut titré sébaste (7). Mais ni Kinnamos ni Nicétas ne disent rien de tel. Le titre de *sébaste* aurait été un titre bien inférieur pour le fiancé de l'héritière du trône. En réalité, Chalandon a attribué par distraction à Béla-Alexis le titre de *sébaste*, porté par Georges Paléologue, chargé par Manuel I Comnène de négocier les fiançailles projetées. Manuel I Comnène, ayant eu enfin un fils, rompit les fiançailles de sa fille Marie avec Béla-Alexis et la promesse de succession au trône fut annulée. En compensation, Béla épousa la sœur de l'impératrice et reçut le titre de *césar* (8).

(1) Chalandon, op. cit., 215.
(2) Chalandon, op. cit., 30.
(3) Kinnamos 215.
(4) Nicétas 147.
(5) Kinnamos 215.
(6) Nicétas 147, 167.
(7) Chalandon, op. cit., 476.
(8) Nicétas 211 ; Kinnamos 287.

Quant à Marie Comnène, après la rupture de ses fiançailles avec Béla-Alexis, elle épousa Renier de Montferrat (1), qui changea lui aussi son nom contre celui de Jean Comnène (2) et fut titré *césar* (3). Le *césar* Jean Comnène et la césarissa Marie se révoltèrent le 2 mai 1182 contre l'impératrice régente, Marie d'Antioche, veuve de Manuel I Comnène et contre son favori, le protosébaste Alexis (4). Le *césar* Jean Comnène et la césarissa moururent plus tard, empoisonnés par Andronic I Comnène (5).

Enfin, il nous est parvenu un sceau du *césar* Jean Dalassène, qui avait épousé la nièce de Manuel I Comnène, Marie Comnène (6).

Sous la dynastie des Anges, le titre de *césar* ne fut également porté que par un très petit nombre de personnages.

Le fils naturel de Manuel I Comnène, Alexis Comnène, avait été titré sébastocrator. Il avait épousé Irène, fille naturelle d'Andronic I Comnène et il semblait par cette union être destiné à l'empire. Mais, à la suite d'un complot, Andronic I Comnène le fit aveugler et exiler (7). Isaac II Ange (1185-1195) le rappela à la cour et lui conféra le titre de *césar*, inférieur donc à celui de sébastocrator (8). Mais peu après, à la suite d'un complot, Alexis Comnène était enfermé dans un couvent, ce qui entraînait automatiquement la perte de ses dignités (9).

Isaac II Ange titra aussi *césars* ses deux beaux-frères. L'un était le mari de sa sœur Irène Ange (10) et avait été

(1) Nicétas 222.

(2) Guillaume de Tyr II, 413 (éd. Paris).

(3) Nicétas 300-301.

(4) Nicétas 300-314. Cf. Eustathe de Thessal., *De Thessal. capta* 384-385 (à la suite de Leo Gramm.).

(5) Nicétas 337.

(6) V. Laurent, *Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine*, Hellenica 8, 1935, n. 724, p. 60

(7) Nicétas 401-402.

(8) Nicétas 558 : ἀπὸ σεβαστοκράτορος εἰς καῖσαρα ὑποδεθείς.

(9) Nicétas 556-559.

(10) V. Laurent, *Sur un sceau attribué par erreur à Irène Ange* dans Hellenika, 5, 1932, n. 397, p. 412.

aveuglé jadis par Andronic I Comnène (1), Jean Cantacuzène. L'autre, mari de sa sœur Théodora, était Conrad de Montferrat, qui fut titré *césar* à l'occasion de son mariage (2). Conrad joua un rôle important lors de la révolte de Branas qu'il réprima (3). Cependant le *césar* Conrad s'aperçut bientôt que, si considérable que fut encore le titre de *césar*, ce dernier, au dire de Nicétas (4), ne lui conférait guère « d'autre avantage que celui de porter des souliers de couleur différente de ceux des simples citoyens ». Las de son oisiveté forcée, Conrad quitta Byzance pour aller guerroyer en Palestine où il se fit tuer sans gloire (5).

Alexis V Murzuphle, après s'être emparé du trône confisqua en partie les immenses richesses amassées par les sébastocrators et les *césars* créés par les basileis de la dynastie des Anges (6).

Il est assez naturel que pendant l'*empire de Nicée* la collation du titre de *césar* ait été peu fréquente. On ne connaît, semble-t-il, qu'un seul *césar*, Léon Gabalas, frère de Jean Gabalas qui gouvernait Rhodes (7).

Par contre, sous les *Paléologues*, le titre de *césar* fut conféré à divers personnages. A peine couronné, Michel VIII Paléologue (1261-1282) songea à élever les membres de sa famille aux plus hautes dignités. Après avoir commencé par titrer sébastocrator (8) son frère Jean qui était déjà grand domestique (9), il créa en même temps *césar* son second frère, Constantin (10). Le texte de Pachymère : ἅμα γὰρ τὸν Ἰωάννην σεβαστοκράτορα καὶ καίσαρα ἀπέδεικνυ, peut prêter à équivoque.

(1) Nicétas 489-490. Cf. Zachariae von Lingenthal, *Jus graeco-rom.* III, 508 la constitution *de nuptiis septimi gradus*, de 1186, qui relate le mariage du *césar* Jean Cantacuzène et de la césarissa Irène Ange.

(2) Nicétas 497-498.

(3) Nicétas 498-499.

(4) Nicétas 516 : ἐς μόνον τὸ μὴ τοῖς πολλοῖς ὁμόχρωμον ὑπόδημα τοῦ πόδος.

(5) Nicétas 516-517.

(6) Nicétas 749.

(7) Acropolite 49. 92.

(8) Pachym. I, 107.

(9) Pachym. I, 81.

(10) Pachym. I, 108 ; Nic. Grégor. I, 79.

Pachymère ne veut pas dire que Jean Paléologue avait été créé en même temps sébastocrator et *césar*, ce qui n'aurait pas eu de raison d'être ; il veut indiquer que Jean Paléologue avait été créé sébastocrator *en même temps* que son frère Constantin, dont il vient d'être question, avait été titré *césar*. Comme Pachymère n'avait pas signalé l'élévation de Constantin Paléologue au césarat, il répare son omission, comme l'indique la particule γάρ.

La promotion de Jean Paléologue libéra le titre et les fonctions de grand domestique, qui furent alors conférés à Alexis Stratègopoulos (1). Jean Paléologue fut titré plus tard despote (2) et son beau-père, Constantin Tornikios, fut titré sébastocrator, tout comme Constantin Paléologue, mais avec des distinctions dans les insignes. Alexis Stratègopoulos fut alors élevé au titre de *césar* (3). Il appartenait à l'illustre famille des Mélissène. Selon l'usage byzantin, il avait pris le nom de sa mère ; ses descendants conservèrent, d'ailleurs, le nom de Stratègopoulos (4). Alexis Stratègopoulos était déjà *césar* lorsqu'il s'empara de Constantinople, en 1261. Michel VIII Paléologue ne pouvait guère lui conférer un titre plus élevé ; il le combla d'honneurs extraordinaires : Alexis Stratègopoulos fit une entrée triomphale dans la capitale reconquise, il fut autorisé, pour la cérémonie, à porter une couronne, presque semblable à celle du basileus et son nom fut prononcé dans les prières publiques à la suite du nom souverain (5).

Michel VIII perdit successivement son frère Jean le despote, son frère Constantin le sébastocrator, le sébastocrator Constantin Tornikios et le *césar* Alexis Stratègopoulos ; il ne semble pas avoir créé de nouveaux sébastocrators ni d'autres *césars* (6). Par ailleurs, Michel VIII, qui avait associé à l'empire son fils Andronic, ne paraît pas avoir conféré de titres speciaux à ses autres fils. Constantin est simplement qualifié par les historiens de Porphyrogénète. Il ne portait aucun

(1) Acropol. 184-185.
(2) Pachym. 108.
(3) Pachym. id., Acropol. 185. Cf. Dölger. Regesten n. 1882.
(4) Phrantzès 133.
(5) Pachym. I, 473 ; Nic. Grégor. I, 89.
(6) Pachym. I, 411.

titre, mais il fut autorisé pendant un certain temps à porter les brodequins rouges (1). Constantin le Porphyrogénète tenait à la cour un rang particulier ; il n'était ni empereur ni despote ; il était au-dessus des despotes mais en-dessous des empereurs ; sa situation était quelque peu ambigue (2). Quant à Théodore Paléologue, Michel VIII ne lui conféra aucun titre et son frère Andronic II Paléologue lui refusa nettement le titre de despote. Le jeune prince refusa, d'autre part, le titre de sébastocrator qui lui était offert et il préféra rester sans titre (3).

Enfin Pachymère cite un *césar* Romanos nommé en même temps que le grand domestique Andronic Paléologue, ἐξισωτὴς κατὰ Σκάμανδρον (4).

Sous Andronic II Paléologue (1282-1328), le titre de *césar* fut décerné à plusieurs personnages. Ayant placé à la tête d'une armée le protovestiaire Michel Tarchaniote, Andronic II Paléologue voulut le titrer *césar ;* mais Tarchaniote refusa modestement ce titre éclatant, en déclarant qu'il voulait tout d'abord le mériter pas ses exploits (5). Un pareil exemple de désintéressement est rare à Byzance.

Inquiet de la rébellion d'Alexis Philanthropène, Andronic II Paléologue envoya à ce dernier Isaac Raoul et la protovestiarissa Théodora pour lui offrir le pardon ainsi que le titre de *césar* avec un apanage convenable, à condition qu'il ferait sa soumission (6). Mais la révolte ayant été maîtrisée, Andronic II Paléologue n'eut pas à tenir ses promesses (7).

Andronic II Paléologue s'était montré fort dur pour son frère Constantin le porphyrogénète. Ce dernier étant mort, Andronic II Paléologue fit venir à la cour son fils Jean, qu'il titra aussitôt du titre de panhypersébaste et qu'il combla

(1) Pachym. I, 499-500.

(2) Cantacuz. III, 33.

(3) Pachym. II, 180-182.

(4) Pachym. I, 222. Cf. Dölger, *Beiträge z. Gesch. der byz. Finanzverwaltung* 1927, 81.

(5) Pachym. II, 68.

(6) Pachym. II, 230.

(7) Sur Alexis Philanthropène, cf. R. Guilland, *Etudes de civilisation et de littérature byzantines.* III. *Alexios Philanthropène, Revue du Lyonnais,* n. 7, 1922, 47-59.

d'honneurs. Puis, il lui fit épouser Irène, fille du grand logothète Théodore Métochite (1). Plus tard, la fille du panhypersébaste Jean Paléologue, Marie, épousa le kral de Serbie, Etienne Ourosch. Fort d'une pareille alliance, Jean Paléologue, qui était épitrope et dioecète de Thessalonique (2), tenta de se révolter vers 1325-1326, se posant en prétendant au trône. Pour éviter des troubles, car Jean Paléologue avait déjà commençé à ravager le pays, Andronic II envoya à son neveu les insignes de *césar*. Jean Paléologue accepta et promit de se tenir tranquille. Peu auprès, il mourait, à Skopia. La césarissa Irène se montra très affectée de la mort de son époux et voulut rester dans cette ville. A la suite de démarches pressantes, la césarissa consentit enfin à revenir sur les terres d'empire (3).

Enfin, Andronic II avait pris à son service un hardi aventurier, d'origine allemande, Roger de Flor. Il le créa mégaduc, tout en s'excusant, étant donné les nécessités de l'heure, d'élever des étrangers aux dignités les plus hautes mais en alléguant aussi l'exemple de ses prédécesseurs (4). Bien plus, peu après, Andronic II fit épouser à Roger de Flor sa nièce Marie, fille de sa sœur Irène et de l'ex-roi de Bulgarie Asen (5). Plus tard, enfin, Andronic II Paléologue offrit à Roger de Flor le titre presque impérial de *césar*, τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα τὸ τοῦ Καίσαρος et lui en fit porter les insignes par Théodore Chumnos (6). Après de longues hésitations, Roger de Flor finit par accepter le titre de *césar* et son épouse reçut les insignes du césarat (7). Quelque temps après, Roger de Flor, à la suite de démêlés avec le jeune empereur Michel IX Paléologue, fils d'Andronic II, était assassiné (8).

Il nous est parvenu un molybdobulle attribué à Michel Ange, qui, d'après Pantchenko appartiendrait à Michel IX

(1) Pachym. II, 517 ; Nic. Grégor. I, 271.
(2) Nic. Grégor. I, 374.
(3) Nic. Grégor. I, 373-374, 380, 381, 390.
(4) Pachym. II, 546.
(5) Pachym. II, 395. Cf. G. Schlumberger, *Expédition des Almugavars*, 1902, 33.
(6) Pachym. II, 506, 508.
(7) Pachym. II, 517, 521-522 ; Nic. Grégor. I, 220.
(8) Pachym. II, 524-525.

Paléologue et antérieur, par là, à 1295. En tout cas, comme le note très justement le R. P. Laurent, « nous n'avons pas jusqu'ici trouvé mention expresse d'un Michel Ange *césar* » (1).

Les successeurs d'Andronic II Paléologue ne semblent guère avoir conféré le titre de *césar*. Cantacuzène, Phrantzès, Ducas et les autres historiens ne signalent pas de titulaires. Toutefois, le Pseudo-Codin le maintient dans la hiérarchie et décrit même minutieusement son costume et ses insignes. Le titre de *césar* ne tomba donc pas en désuétude après Andronic II Paléologue, mais, pour diverses raisons, les empereurs ne conférèrent pas ce titre. Le titre de *césar* trop haut peut-être pour être donné à un simple sujet de l'empire, était régardé comme trop inférieur pour satisfaire l'ambition des cadets de la famille impériale. Les empereurs se servaient, semble-t-il, de préférence du titre de *césar* pour faire rentrer dans le devoir les prétendants au trône ou pour flatter l'orgueil des aventuriers à la solde de l'empire.

Jean Cantacuzène, le futur empereur, avait été créé grand domestique et il exerça cette haute charge noble sous les règnes d'Andronic II Paléologue et d'Andronic III Paléologue (1328-1341). Le grand domestique prenait rang après le panhypersébaste, dans la hiérarchie ; mais, pour honorer Jean Cantacuzène, Andronic III décida que le grand domestique serait sur le même rang que le panhypersébaste ; plus tard il voulut même que le grand domestique prit rang avant le panhypersébaste et se classa immédiatement après le *césar* (2). Malgré l'extrême faveur dont il jouit pendant le règne d'Andronic III Paléologue, Jean Cantacuzène resta grand domestique et ne fut pas titré *césar*. Si quelqu'un, toutefois, méritait par ses services et par sa situation d'arriver au césarat, c'était bien Jean Cantacuzène, et il y a lieu de s'en étonner. L'explication de ce fait étrange peut-être la suivante. Le grand domestique était le chef de l'armée et il exerçait par suite une fonction active. Le *césar*, au contraire, n'exerçait aucune fonction et n'avait qu'un titre nu. Si dans l'ordre des préséances, le *césar* avait le pas sur le grand domestique, son influence politique était certainement médiocre.

(1) V. Laurent, *Les bulles métriques*... Hellenika 4, 1931, n. 135, p. 329.
(2) Ps.-Codin., De off. 7, 8.

On trouve bien mention de *césars* au XIV^e^ s. et même au XV^e^ s., mais il s'agit de personnages non byzantins, titrés *césars* et dont il est bien difficile de dire s'ils ont reçu ce titre du basileus. C'est le cas, par ex. au XIV^e^ s du *césar* de Valachie, Alexis Ange Philanthropène, marié à Marie, probablement la césarissa, citée par la Chronique des moines Proclos et Comnène et paranymphe au mariage de Marie Ange Ducas Paléologue avec son second mari, Esaü de Buondelmonti. Alexis Ange Philanthropène s'était retiré au couvent et mourut avant 1381 (1). C'est aussi le cas du *césar* Manuel Ange Philanthropène (2), *césar* de Thessalie et des *césars* serbes, Grégoire Preljub (3) et Vojhna, vers 1375, qui résidait à Drama, et qui livra l'empereur Mathieu Cantacuzène à Jean V Paléologue (4). C'est enfin le cas, au XV^e^ s. du *césar* Alexis Ange, dont il nous est parvenu un prostagma de 1418 attribuant un monudrion à Salonique au monastère de la Théotokos (5).

Ainsi, le titre presque impérial de *césar* subsista jusqu'en 1453. Du reste, tout en détachant de la couronne le titre de *césar* pour en faire un titre distinct, les empereurs conservèrent officiellement le qualificatif de *césar* qu'ils joignaient au qualificatif d'*auguste* (6). C'était, d'ailleurs, la répétition de la vieille formule romaine: *imperator caesar augustus*. C'est dans son acception primitive que les empereurs byzantins gardèrent l'appellation de *césar* dans le protocole, tout au moins dans les premiers siècles.

## Promotion au titre de césar.

La collation du titre de césar comportait des cérémonies particulièrement brillantes. Le Livre des Cérémonies décrit

(1) N. Bées, *Sur les tables généalogiques des despotes et dynastes médiévaux d'Epire et de Thessalie, Zeitschr. f. osteuropäische Geschichte*, 3, 1913, 212.

(2) D. Zakythinos, *Le despotat de Morée*, Paris 1932, 152 et n. 5.

(3) N. Bées, op. cit., 210.

(4) Cant. III, 323-325, 326, 330. Cf. P. Lemerle et A. Soloviev, *Trois chartes des souverains serbes conservées au monastère de Kutlumus, Annuaire de l'Institut Kondakov*, XI, 1939, 138 et P. Lemerle, *Philippes*, 203-204.

(5) S. Eustratidès, Ἱστορικὰ Μνημεῖα τοῦ Ἄθω. Hellenika 2, 1929, 379.

(6) Cer. I, 91, 412 ; I, 92, 424 ; I, 93, 430.

longuement (1) le cérémonial de la promotion d'un césar au X^e s. Les grandioses cérémonies, qui se déroulaient avant le X^e s. dans le Tribunal des 19 Lits, avaient lieu alors dans l'église du Seigneur (2). Au XI^e s. les cérémonies avaient toujours lieu au Grand Palais, à Pâques, après que l'assistance se fût rendue en procession solennelle à Sainte-Sophie. Le patriarche assistait à la cérémonie (3). Toutefois, lorsque l'impératrice Zoè adopta le neveu de Michel IV le Paphlagonien, le futur Michel V le Calfat (1041-1042) et le fit *césar*, la cérémonie eut lieu à l'église des Blachernes (4). Au XIV^e s., d'après le Pseudo-Codin, la cérémonie avait lieu aussi au palais impérial. Le cérémonial était le même que celui d'un sébastocrator ou d'un despote (5). L'empereur debout, en grand costume et entouré de sa cour, prononçait la formule sacramentelle : « Notre Majesté te crée césar ». Le récipiendaire baisait alors le pied de l'empereur et, s'étant relevé, était ceint de la couronne par le basileus. Le Pseudo-Codin ne fournit, d'ailleurs, aucune indication sur la création des *césars*. Il semble mal renseigné sur la question, ce qui semblerait indiquer que depuis assez longtemps il n'y avait pas eu de promotion de *césar* à la cour de Byzance. Le témoignage de Muntaner (6), bien qu'inexact, car il déclare à propos de la nomination de Roger de Flor comme *césar* qu'il n'y avait pas eu de *césar* dans l'empire byzantin depuis 400 ans, ce qui est faux, puisque Alexis Stratègopoulos avait été créé *césar* une quarantaine d'années auparavant, le témoignage de Muntaner laisse toutefois penser qu'au XIV^e s., le poste de *césar* devait être assez souvent vacant.

(1) Cer. I, 43, 217-218 (Vogt, *Le Livre des Cérémonies*, I, 26 et *Commentaire* II, 42-50).

(2) Cer. II, 52, 712. Cf. dans Goar, *Eucologe* 930, la prière pour la nomination d'un césar.

(3) Psellos, *Chronogr.* IV, 23, 67 (éd. Renault).

(4) Psellos, ibid.

(5) Ps.-Codin, *De off.*, 101.

(6) Buchon, *Chroniques étrangères*, 431. Cf. G. Schlumberger, *Expédition des Almugavars*, 104.

## Privilège du césar.

Les privilèges du *césar* étaient très grands, car, ainsi que le note Psellos (1), il est presque l'égal du basileus, ce que plus tard confirme Muntaner, en déclarant qu'il a la même autorité que l'empereur dans l'empire (2). Le *césar* participait aux acclamations dans les cérémonies officielles et se tenait à côté du basileus. Le siège sur lequel il s'asseyait était légèrement inférieur en hauteur à celui de l'empereur. Il prenait place à la table impériale et il était logé dans le palais impérial. Il avait sa garde particulière (3). D'après Muntaner, le *césar* pouvait faire des dons à perpétuité ; il pouvait se faire délivrer directement de l'argent par le Trésor; il avait le droit de lever des impôts, de prononcer des confiscations et même de faire pendre les coupables. Le *césar* signait : « César de notre empire » et l'empereur lui écrivait : « César de ton empire » (4). Le *césar* signait à l'encre verte, l'encre rouge étant réservée à l'empereur et l'encre bleu au sébastocrator (5).

## Costume et insignes du césar.

Le *césar* portait un costume spécial, qui varia avec les époques. Celui-ci consistait essentiellement en la chlamyde et les agrafes, comme le signale expressément le protocole de 769 (6). Au XIV^e^ s., d'après le Pseudo-Codin (7), la tunique du césar était écarlate, sans ornements spéciaux. Les culottes et les souliers étaient gris-bleu ; son chapeau était également gris-bleu ; la selle et les housses de son cheval étaient elles

(1) Psellos, *Chronogr.* VII, 26, 130 (éd. RENAULT).

(2) G. SCHLUMBERGER, *Expédition des Almugavars*, 104.

(3) Pselllos, id., VII, 26, 130.

(4) G. SCHLUMBERGER, ibidem.

(5) G. I. BRATIANU, *Byzance et la Hongrie. A propos d'un récent article de M. Franz Dölger, Rev. histor. du Sud-Est Européen*, XXII, 1945, 154.

(6) *Cer.* I, 43, 218-219 (VOGT II, 27).

(7) Ps.-Codin, *De off.*, 15-16.

aussi gris-bleu; la selle n'avait pas, comme celle de l'empereur, d'aigles brodées. La tente du *césar* était blanche avec des cartouches gris-bleu. Son costume militaire était composé d'une cotte de mailles d'or à manchettes et d'anneaux d'or aux pieds. Le césar portait le casque avec la couronne césarienne; il avait une épée et une lance d'or (1).

Le principal insigne du *césar* était la couronne dite césarienne, τὰ καισαρίκια (2). Primitivement et encore au VII^e^ s., le césar portait le kamelaukion, qui était une espèce de chapeau ne ressemblant en rien à la couronne. Au VIII^e^ s., comme l'indique le protocole de 769, la couronne césarienne est une couronne ou un bandeau d'or appelé περικεφάλαιον ou encore περικεφαλαία χρυσή (3). Cette couronne varia elle aussi de forme. Au X^e^ s., elle ne différait de la couronne impériale que par l'absence de la croix terminale (4). Au XI^e^ s., la couronne du *césar*, au dire de Psellos (5), était un diadème, terme bien vague que Psellos ne précise pas. Au XII^e^ s., d'après Anne Comnène (6), la couronne du *césar* était ornée de perles et de pierreries clairsemées, mais elle n'avait pas de calotte. Au XIV^e^ s., la couronne du *césar* était tissue d'or et d'écarlate; sur ses bords, le nom de celui qui la portait était brodé en lettres d'or; les pendeloques étaient semblables à celles qui ornaient la couronne de l'empereur à quelques différences près. La couronne du *césar* différait peu alors de celles du sébastocrator et du despote (7). Les autres insignes du *césar* étaient le bâton et la bannière (8).

L'*épithète* propre au *césar* était εὐτυχέστατος (9). Dans les acclamations, figuraient les mots: εὐτυχῶς φιλλικίσιμε (10). Plus tard, il est vrai, l'épithète εὐτυχέστατος fut donnée aux despo-

(1) Vogt, *Le Livre des Cérémonies*, Comment. II, 49.
(2) Cer, I, 43, 219-220 (Vogt I, 27).
(3) *Cer.*, id. Cf. Vogt, id., *Commentaire* II, 49.
(4) Cer. II, 52, 711.
(5) Psellos, *Chronogr.* VII, 33, 103.
(6) An. Comn. III, 4, 116 (éd. Leib).
(7) Ps.-Codin, *De off.*, 15-16.
(8) G. Schlumberger, op. cit., 104.
(9) Cer. I, 43, 225; I, 44, 227; (Vogt I, 32; I, 34; *Commentaire* II, 45); I, 97, 443; cf. Reiske 477 et Append. 457.
(10) Cer. I, 43, 220. 221. 224. 225. (Vogt I, 28, 29, 31, 32).

tes (1). Au XIV[e] s., d'après le Pseudo-Codin, le *césar* avait droit au qualificatif de *despote*, comme le sébastocrator, le despote et l'empereur lui-même. Il s'agit là, d'ailleurs, d'un simple qualificatif de courtoisie, sans signification précise (2).

## I

## INDEX DES NOMS PROPRES


Alexis, protosébaste, 181.
Ange, Alexis, césar serbe, 187.
Ange, Michel, césar (?), 185.
Anthime, nobilissime, 171.
Arcadius, césar, 169.
Bardas, patrice, magistros, curopalate, césar, 173.
Basile I, patrice, magistros, césar, auguste, 174.
Béla-Alexis, despote, sébaste (?), césar, 180.
Bryenne, Nicéphore, panhypersébaste, césar, 179.
Cantacuzène, Jean (Jean VI), grand domestique, 186.
Cantacuzène, Jean, césar, 182.
Christophore, césar, 171.
Comnène, Alexis, sébastocrator, césar, 181.
Comnène, Irène, césarissa, 179.
Comnène, Isaac, césar, sébastocrator, 178.
Comnène, Jean (Renier de Montferrat), césar, 181.
Comnène, Marie, césarissa, 181.
Conrad de Montferrat, césar, 182.
Constance, fils de Constantin le Grand, césar, 169.
Constance, frère de Constantin le Grand, nobilissime, 169.
Constance Gallus, césar, 173.
Constant, fils de Constantin le Grand, césar, 169.
Constantin, fils de Constantin le Grand, césar, 168.
Constantin, fils d'Héraclius, césar, auguste, 170.
Crispus, césar, 168.
Dalassène, Jean, césar, 181.
David, nobilissime, césar, 170.
Delmace, césar, 169.
Doucas, Jean, césar, 172, 176.
Eudokimos, nobilissime, 171,
Gabalas, Léon, césar, 182.
Germain, césar, 172.
Hannibalien, nobilissime, 169.
Harmace, césar, 175.
Héracléonas, cf. Héraclius le jeune.
Héraclius le jeune, césar, auguste, 170.
Honorius, césar, 169.
Julien, césar, 173.
Justin II, curopalate, ἀποκουροπαλάτης, 169.
Justinien I, patrice, nobilissime, 169.
Léon II, césar, auguste, 170.
Marcus, césar, 171.
Martin, nobilissime, césar (?), 170.
Maurice, césar, 172.
Mélissène Nicéphore, césar, 178.
Métochite Théodore, grand logothète, 185.
Michel V le Calfat, césar, 173.
Mosélè Alexis, patrice, proconsul, magistros, césar, 172.
Nicéphore, césar, 171.


(1) Manuelis Philae carmina, éd. E. Miller, II, 138.
(2) Ps.-Codin, *De off.*, 15-16.

Nicétas, nobilissime, 171.
Paléologue, Andronic, grand domestique, 184.
Paléologue, Constantin, césar, 182, 183.
Paléologue, Georges, sébaste, 180.
Paléologue, Irène, césarissa, 85.
Paléologue, Jean, fils de Constantin Paléologue porphyrogénète, panhypersébaste, 184, épitrope et dioecète de Thessalonique, césar, 185.
Paléologue, Jean, sébastocrator, 182, grand domestique, 182, despote, 183.
Paléologue, Théodora, protovestiarissa, 184.
Patrice, césar, 176.
Pétronas, césar, 173.
Philanthropène, Alexis, Ange, césar, de Valachie, 187.
Philanthropène, Manuel, Ange, césar de Thessalie, 187.
Philanthropène, Marie, césarissa de Valachie, 187.
Phocas, Bardas, magistros, césar, 172.
Phocas, Léon, curopalate, 172.
Preljub, Grégoire, césar de Serbie, 187.
Renier de Montferrat, Cf. Comnène, Jean.
Roger, Jean, césar, 179.
Roger de Flor, mégaduc, césar, 185.
Romain I Lécapène, patrice, drongaire de la flotte, magistros, basiléopator, césar, 174.
Romain III Argyre, césar, 175.
Romanos, ἐξισωτὴς κατὰ Σκάμανδρον, césar, 184.
Stratègopoulos, Alexis, grand domestique, césar, 183.
Symbatios, patrice, logothète du drome, 174.
Tarchaniotes, Michel, protovestiaire, 184.
Terbel, césar, 176.
Tibère, césar, 174.
Tornikios Constantin, sébastocrator, 183.
Valentinien III, nobilissime, 170, césar, 171.
Vojhna, césar de Serbie, 187.

## II

## INDEX DES DIGNITÉS

ἀποκουροπαλάτης : Justin II, curopalate, 169.
auguste : Basile I, patrice, magistros, césar, 174 ; Constantin, fils d'Héraclius, 170, césar ; Héraclius le jeune, césar ; Léon II, 170, césar, 170.
αὐτοκράτωρ : 178.
basiléopator : Romain I Lécapène, 174, patrice, drongaire de la flotte, magistros, 175, césar.
βασιλεύς : 178.
césar : Ange, Alexis, césar de Serbie, 187 ; Ange, Michel (?), 185 ; Arcadius, 169 ; Bardas, 173, patrice, magistros, curopalate ; Basile I, 174, patrice, magistros, auguste ; Béla-Alexis, 180, sébaste (?), despote ; Bryenne Nicéphore, 179, panhypersébaste ; Jean Cantacuzène, 182 ; Christophore, 171 ; Alexis Comnène, 181, sébastocrator ; Isaac Comnène, 178, sébastocrator ; Jean Comnène (Renier de Montferrat), 181 ; Conrad de Montferrat, 182 ; Constance, fils de Constantin le Grand, 169 ; Constance Gallus, 173 ; Constant, fils de Constantin le

Grand, 169 ; Constantin, fils de Constantin le Grand, 168 ; Constantin, fils d'Héraclius, 170; Crispus, 168; Dalassène, Jean, 181 ; David, nobilissime, 170 ; Delmace, 169 ; Doucas, Jean, 172 176; Gabalas, Léon, 182 ; Germain, 172 ; Harmace, 175 ; Héracléonas-Héraclius le jeune, 170, auguste, 170 ; Honorius, 175 ; Julien, 173 ; Léon II, 170, auguste, 170 ; Marcus, 171 ; Martin (?), nobilissime, 170 ; Maurice, 172 ; Mélissène, Nicéphore, 178 ; Michel V le Calfat, 173, 188; Mosélè Alexis, patrice, proconsul, magistros, 172 ; Nicéphore, 171 ; Paléologue Constantin, 182 ; Paléologue Jean, fils de Constantin Paléologue porphyrogénète, panhypersébaste, épitrope et dioecète de Thessalonique, 184, 185; Patrice, 176; Pétronas, 173; Philanthropène, Alexis Ange, 187 ; Philanthropène, Manuel Ange, 187 ; Phocas Bardas, magistros, 172 ; Preljub, Grégoire, 187 ; Renier de Montferrat, 181 ; Roger, Jean, 179 ; Roger de Flor, mégaduc, 185 ; Romain I Lécapène, patrice, drongaire de la flotte, magistros, basiléopator, 174, 175; Romain III Argyre 175 ; Romanos, ἐξισωτὴς κατὰ Σκάμανδρον, 184 ; Stratègopoulos, Alexis, 183; Terbel, 176 ; Tibère, 174 ; Valentinien III, nobilissime, 170, 171 ; Vojhna, 187.

césarissa : Comnène Irène, 179; Comnène Marie, 181 ; Paléologue, Irène, 185 ; Philanthropène, Marie, 187.

curopalate: Bardas, patrice, magistros, 173 ; Justin II, ἀποκουροπαλάτης, 169; Phocas, Léon, curopalate, 172.

despote : Béla-Alexis, sébaste, 180 ; Paléologue Jean, sébastocrator, grand domestique, 183.

dioecète de Thessalonique : Paléologue, Jean, panhypersébaste, épitrope de Thessalonique, césar, 185.

domestique, grand : Cantacuzène, Jean (VI), 186 ; Paléologue, Andronic, 184 ; Paléologue, Jean, sébastocrator, despote, 182 ; Stratègopoulos, Alexis, césar, 183.

drongaire de la flotte : Romain I Lécapène, patrice, magistros, basiléopator, césar, 174.

épitrope de Thessalonique : Paléologue, Jean, panhypersébaste, dioecète de Thessalonique, césar, 185.

ἐξισωτὴς κατὰ Σκάμανδρον : Romanos, césar, 184.

logothète du drome : Symbatios, patrice, 174.

logothète, grand : Théodore Métochite, 185.

magistros : Bardas, patrice, curopalate, césar, 173 ; Basile I, patrice, césar, auguste, 174 ; Mosélè, Alexis, patrice, proconsul, césar, 172 ; Phocas Bardas, patrice, curopalate, césar, 172 ; Romain I Lécapène, patrice, drongaire de la flotte, basiléopator, césar, 174.

mégaduc : Roger de Flor, césar, 185.

nobilissime : Anthime, 171 ; Constance, frère de Constantin le Grand, 169; David, césar, 170; Eudokimos, 171 ; Hannibalien, 169 ; Justinien I, patrice, 169 ; Martin, 170; Nicétas, 171 ; Valentinien III, césar, 170.

panhypersébaste : Bryenne, Nicéphore, césar, 179 ; Paléologue, Jean, fils de Constantin Paléologue porphyrogénète, épitrope et dioecète de Thessalonique, césar, 184.

patrice : Bardas, magistros, curopalate, césar, 173 ; Basile I, magistros, césar, auguste, 174 ; Justinien I, nobilissime, 169 ; Mosélè, Alexis, proconsul, magistros, césar, 172 ; Romain I Lécapène, drongaire de la flotte, magistros, basiléopator, césar, 174 ; Symbatios, logothète du drome, 174.

proconsul : Mosélè, Alexis, patrice, magistros, césar, 172.

protosébaste : Alexis, 181.
protovestiaire : Tarchaniote, Michel, 184.
protovestiarissa : Paléologue, Théodora, 184.
sébaste : Béla-Alexis (?), despote, césar, 180 ; Paléologue, Georges, 180.
σεβαστοκράτωρ : Comnène, Alexis, césar, 181 ; Comnène, Isaac, césar, 178 ; Paléologue, Jean, grand domestique, despote, 182 ; Tornikios, Constantin, 183.
ὑποβασιλεύς : 168.

## III

## INDEX GEOGRAPHIQUE

Serbie : césar de Serbie : Ange, Alexis, 187 ; Preljub, Grégoire, 187 ; Vojhna, 187.
Thessalie : césar de Thessalie : Philanthropène, Manuel, Ange, 187.
Thessalonique : dioecète : Paléologue Jean, épitrope de Thessalonique, panhypersébaste, césar, 185.
épitrope : Paléologue Jean, dioecète de Thessalonique, panhypersébaste, césar, 185.
Valachie : césar : Philanthropène, Alexis Ange, 187.

Paris

RODOLPHE GUILLAND.

# Opus Dei

*Au R. P. G. de Jerphanion*

*Mon Révérend Père,*

Depuis des années que je suis en quelque sorte votre prochain le plus proche, puisque vous n'avez pas d'autre voisin, il m'est souvent arrivé de penser que vous faites un parfait bénédictin. Le *Petit Larousse,* dans sa *Partie Historique,* article *Bénédictins,* ne dit-il pas : « On donne le nom de bénédictin à un homme érudit, d'une science profonde et solide » ? Et Littré, *votre* Littré : « Fig. C'est un Bénédictin, se dit, à cause des grands travaux qu'ont éxécutés les Bénédictins, d'un érudit livré sans distraction au travail ». Il n'y a pas plus bénédictin que vous, j'en atteste vos pairs, vos élèves, vos lecteurs des deux mondes, et mes propres constatations.

Mais une question s'est aussi présentée quelquefois à mon esprit : l'abbé de Rancé n'avait-il pas raison de « tempêter » contre ce bénédictinisme, au nom de saint Benoît et de la tradition monastique ? « Notre Père saint Basile » n'avait pas prévu cette race de moines tour à tour rats de bibliothèques et gyrovagues, ou du moins grands voyageurs, sous prétexte de science. Que devient parmi ces déplacements de curieux et parmi ces curiosités déplacées l'unique nécessaire, l'« Opus Dei » ?

Je ne vais pas réveiller une querelle qui dort. D'autres ont dit là-dessus le dernier mot, au moins, si l'on peut s'exprimer ainsi, provisoirement ; car rien n'est définitif, de ce monde qui passe. Mon propos embrasse un tout petit problème d'histoire : tout petit, mais non dépourvu de gravité. Il s'agit, pour le dire d'un mot, de sémantique. Quelles acceptions a eues successivement ce terme grandiose d'« Opus Dei » ? Comment est venue à saint Benoît l'idée de l'appliquer à la liturgie, ou en général à l'oraison ? Nul autre, en dehors

de lui, n'a-t-il jamais eu la même inspiration géniale? Voilà les trois « questioncules » en quoi se subdivise mon enquête. Suivant la réponse que nous trouverons à ces trois points d'interrogation, nous répondrons affirmativement ou négativement à ce quatrième : les bénédictins au sens de Littré peuvent-ils l'être au sens de saint Benoît? Respectent-ils le « nihil operi Dei praeponatur » ? (XLIII) (1) : Mes dires n'auront rien de sensationnel, ni même, je le crains, grand'chose de neuf pour les spécialistes. Ils confirmeront plus qu'ils ne compléteront ce que de plus doctes, deux fois bénédictins, ont démontré déjà. Ils espèrent cependant vous plaire 1) par leur exactitude — vous pourrez la contrôler ; 2) par leur indépendance — vous me croirez sur parole : je n'ai lu mes prédécesseurs qu'une fois tout mon dossier réuni ; 3) par leur petit air de synthèse, que nul autre n'a encore donné à ses notations de détail ; 4) et enfin, malgré tout, par un peu de nouveauté. Que si rien de tout cela ne vaut titre de clergie, vous excuserez mon pas de clerc au titre de l'amitié.

## I.

L'histoire de l'expression « Opus Dei » comporte trois stades : *A*) la Sainte Ecriture, *B*) la littérature spirituelle primitive, *C*) la Règle de saint Benoît.

*A*) Ecriture Sainte. — Sens subjectif : la Genèse raconte le grand « Opus Dei », la Création. « Complevit Deus die septima opus suum » (Gen. 2, 2). *Dei* est ici un génitif subjectif. Dans ce sens la Bible emploie le plus souvent le pluriel : « Dei perfecta sunt opera » (Deut. 32, 4) ; « Magna opera Domini » (*Ps.* 110, 2) etc. Mais les textes de ce genre ont ils un rapport avec notre, sujet? Quand saint Benoît parle d'« Opus Dei », il n'entend pas une œuvre faite *par* Dieu, mais une œuvre faite *pour* Dieu. Si donc nous ne voulons pas commettre une fallacia in verbo, un simple quiproquo, il nous faut éliminer ces passages à génitif subjectif ; et ce sont de beaucoup les plus nombreux. L'œuvre de Dieu, c'est nous qui la

(1) Les chiffres romains sans autre indication renvoient aux chapitres de la Règle de saint Benoît.

faisons, — « Fratres... agant... opus Dei » (L) ou ne la faisons pas, comme nous faisons ou ne faisons pas la volonté de Dieu.

Quel est alors grammaticalement ce génitif, dans la Regula ? « En grec comme en latin, le complément déterminatif d'un substantif se met au génitif » (1). Une bonne trouvaille, ce « complément déterminatif » ! Cela permet de rester dans l'indéterminé. Génitif objectif? Impossible : Dieu n'est pas un objet résultant de notre ouvrage. D'ailleurs les grecs, en ce sens, diraient non pas ἔργον mais ἐργασία, comme ἐργασία ὑποδημάτων (2) = confection de souliers, ou ἐργασία τῶν ἐντολῶν = accomplissement des commandements. Génitif épexégétique ? Comme ἔργον μάχης (3) = l'œuvre *qu'est* la bataille? Encore moins. Quant au génitif partitif... J'ai bien peur de ne pouvoir vous satisfaire ; car je n'ignore pas que vous avez commencé par les mathémathiques. Et j'ai lu la Métaphysique d'Aristote: « Nous jugeons qu'il faut parler comme nous avons accoutumé. Ce qui s'en écarte ne nous paraît pas conforme, mais, pour cause d'inaccoutumance plutôt inintelligible et étrange... Les uns donc, à moins qu'on ne leur parle mathématiquement, récusent les discoureurs... Ceux-là (et vous en êtes) veulent en tout l'exactitude ; les autres (et vous n'en êtes pas), l'exactitude leur fait de la peine... » (4). Mais peut-être le souci de l'exactitude doit-il exclure quelquefois un excès de précision. Dans les matières complexes. Il est des expressions prégnantes, comme disent les philologues, ou, comme on dit maintenant en style mathématico-chimique : plurivalentes. Laissons donc en suspens cette recherche de la catégorie grammaticale. Nous y verrons plus clair après avoir examiné la materia circa quam.

C'est-à-dire des exemples d' « Opus Dei », où *Dei* n'est pas un génitif subjectif. Dans l'Ancien Testament il suffira d'en relever un, souvent cité par les auteurs spirituels : « Maledictus qui facit opus Domini fraudulenter » (*Jerem.* 48, 10). Saint Benoît n'y fait pas la moindre allusion. Il aurait pu ce-

(1) A. Croiset et J. Petitjean, *Abrégé de Grammaire Grecque*, Paris 1894, p. 23, n. 34.

(2) Platon, *Théétète*, 146 D.

(3) *Iliade* 6, 522.

(4) *Métaphysique, Biblion to elatton* III, 2-3.

pendant, comme d'autres (1), en tirer des effets pathétiques pour effrayer les négligents qu'il admoneste si souvent, jusqu'à menacer du fouet les petits étourdis pour un lapsus linguae dans la psalmodie (*Regula* XLV). Mais la paix bénédictine ne connaît pas les malédictions ; ni l'effusion de sang, en quoi consistait cette « œuvre de Yahweh », car Jérémie continue : « et maledictus qui prohibet gladium suum a sanguine ».

Les évangiles synoptiques n'ont pas l'expression « œuvre de Dieu ». Lorsque saint Jean Baptiste entend parler des « œuvres du Christ » (*Mat.* 11, 2), il s'agit de miracles. Relevons cependant ce que le Seigneur Jésus dit de Marie Madeleine : « Elle a fait une bonne œuvre à mon égard » (*Mt.* 26, 10 : *Mc.* 14, 6). L'œuvre de Dieu serait-ce toute bonne œuvre faite pour Dieu ?

C'est Jean, l'évangéliste de la lumière, qui nous éclairera. A part un verset (9, 3) où nous retrouvons le génitif subjectif : Cet homme est né aveugle « pour que les œuvres de Dieu éclatent en lui », il y a dans le quatrième évangile des passages assez nombreux et assez variés, contenant l'expression « œuvre de Dieu », pour que celle-ci prenne des contours définis. De plus, c'est presque toujours le Maître Lui-même qui parle : nous saurons donc ce que Lui, Il a dénommé « Opus Dei ». Première remarque : Jésus parle indifféremment au singulier ou au pluriel : ἔργον ou ἔργα : *Io.* 4, 36 « accomplir Son œuvre », (de Celui qui m'a envoyé), et *Io.* 5, 31 : « accomplir les œuvres que le Père m'a données ». C'est cependant le pluriel qui est le plus fréquent. Cela n'a sans doute pas grande importance : pour le Christ et pour les chrétiens, les choses d'ici-bas ont un aspect multiple (la nécessaire fragmentation de la contingence), et un aspect simple (la relation à la transcendance, le θεοτελὴς λόγος (2) selon le sens que saint Maxime le Confesseur donne à ce mot dionysien) : unique et πολυποίκιλος σοφία de Dieu. Le devoir en particulier (car c'est de lui qu'il s'agit) varie matériellement au gré des circonstances : « est tempus loquendi et tempus ta-

(1) Par ex. déjà saint Jean Chrysostome, *Hom. in diem natalem D N. Jesu Christi*, PG 49. 362 applique ce texte à l'audition de la parole de Dieu, à la prière, à la communion.

(2) Max. Conf., *Ambigua*, PG 91. 1249 C ; Denys, *Noms Divins* II, § 1, PG. 3. 637 C. Le sens n'est pas le même.

cendi, etc. », disait le Sage; et pourtant il est toujours une seule et même obligation de faire la volonté de Dieu. Aussi Jésus emploie-t-il le singulier, quand il se réfère explicitement à la volonté du Père: « ma nourriture est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé et d'accomplir *son œuvre* » (*Io.* 4, 34); le pluriel, quand il en appelle à *ses œuvres* en tant que vues par les juifs comme preuves de sa mission (*Io.* 5, 36). L'œuvre de Dieu, pour Jésus, c'est sa vie tout entière; les œuvres de Dieu, c'est tout ce qui remplit sa vie.

Autre remarque, plus essentielle: pourquoi à tout cela donne-t-il ce nom d'œuvre de Dieu? La réponse se trouve encore dans une équivalence: entre « les œuvres du Père » (*Io.* 9, 4) et « les œuvres que le Père m'a données à accomplir » (*Io.* 5, 36). Cette dernière phrase signifie d'ailleurs aussi bien « que le Père m'a données à accomplir » et « que le Père m'a donné d'accomplir ». L'œuvre du Christ est donc œuvre du Père, parce que c'est de Dieu le Père qu'il a reçu à la fois le commandement et le pouvoir de l'accomplir. N'en sera-t-il pas de même pour nous? Mais alors il faudra peut-être rétracter l'exclusive prononcée contre le « génitif subjectif »....

Quand il s'agit de nous, il surgit une difficulté: notre ignorance. « Aveugles et conducteurs d'aveugles ». Pour que nous fussions comme le Christ de parfaits « serviteurs de Yahweh », faisant toujours quae placita sunt Ei, il nous faudrait non seulement une bonne volonté indéfectible, mais la science infaillible des desseins de Dieu sur nous. Les auditeurs du Maître en eurent bien conscience le jour qu'ils Lui posèrent nettement la question: « Que faire, pour faire les œuvres de Dieu? » (*Io.* 6, 28). Ils la posaient cependant mal, cette question, parce qu'ils envisageaient le problème par le bout de la multiplicité. L'application aux détails: moralistes et casuistes ont écrit là-dessus des bibliothèques; et ils ont eu raison: on ne saurait trop se méfier des systématisations excentriques ou des synthèses qui comportent des exclusions. Le Christ, voyant les choses à partir de leur véritable centre, va nous livrer la seule réponse totalisatrice: « Ceci est l'" opus Dei ', que vous croyiez en Celui qu'Il a envoyé » (*Io.* 6, 29). Voilà le foyer lumineux dont le rayonnement se déploiera dans la doctrine paulinienne et johannique de la foi. Enregistrons simplement pour l'instant cette définition souveraine;

nous examinerons plus tard comment s'accordent avec elle les déterminations de l'« opus Dei » données par les Pères et par saint Benoît.

Et recueillons encore quelques notations scripturaires : Le Seigneur parle aussi d'œuvres qui ne craignent pas la lumière, « parce qu'elles sont faites *en Dieu* » (*Io.* 3, 21). Saint Paul : « N'allez pas, pour une mangeaille, démolir l'œuvre de Dieu » (*Rom.* 14, 20), c'est-à-dire la paix et l'édification mutuelle. 1 *Cor.* 15, 28 : « Travaillez de plus en plus à l'œuvre du Seigneur, sachant que votre travail (κόπος) n'est pas vain dans le Seigneur » : cette œuvre du Seigneur c'est la vie chrétienne. 1 *Cor.* 16, 10 : « Timothée fait l'œuvre du Seigneur comme moi-même », à savoir l'apostolat. De même (*Phil.* 2, 30) : Epaphrodite a mis sa vie en danger pour l'œuvre du Seigneur, pour la cause de l'apostolat. *Apocalypse* 2, 26 : « Celui qui vaincra et gardera jusqu'à la fin *mes œuvres* », dit le Fils de l'homme à saint Jean, « je lui donnerai pouvoir sur les nations... comme moi-même j'ai reçu ce pouvoir de mon Père » : garder les œuvres du Christ, c'est encore la vie chrétienne à l'imitation du Christ.

*Notre* « Opus Dei », c'est donc avant tout, radicalement et essentiellement, la foi, la vie de foi, les œuvres animées par la foi. Aucune activité, soit intérieure, soit exterieure, n'est qualifiée, de préférence à d'autres, d'« opus Dei ». Si l'apostolat apparaît spécialement mis en relief, c'est dans un contexte relatif à des apôtres par vocation spéciale. « La foi, dit saint Maxime (ou un autre sous son nom) [1] c'est un bien intérieur ; et le bien, c'est la foi en acte ». Allusion a *Gal.* 5, 6 : « Dans le Christ Jésus ni circoncision ni incirconcision n'ont de valeur, mais la foi qui est agissante par la charité ».

*B*) Littérature spirituelle. — Nous n'en finirions pas, si nous entreprenions de parcourir toute la Patrologie. Je ne parlerai que des écrits monastiques, pour une raison qui saute aux yeux. Un mot cependant d'Origène, parce que son influence pénètre partout, même là où son nom est honni ou ignoré. Le commentaire sur le chapitre 6 de saint Jean qui aurait été le plus intéressant pour nous, a péri. Au tome VI,

[1] *Capita quinquies centum,* III, 50, PG. 90. 1281 A.

n. 1 (1) « la plus excellente œuvre de Dieu », selon Origène, c'est l'exégèse et la contemplation de la vérité, ce qui se fait le mieux « si l'âme est calme par la paix qui surpasse tout sens ». Au tome XIII, n. 37 (2): « Meus cibus est ut faciam voluntatem Eius qui misit me, et *perficiam opus Eius* »: rendre parfaite cette œuvre de Dieu qu'est l'homme devenu imparfait par le péché. Une autre définition (3): « ... justitiae opus Domini et sanctificationis opus et patientiae et mansuetudinis et pietatis; et *omne quidquid ex mandatis Dei venit, opus Domini dicitur*. Sed sicut est opus Domini, est sine dubio huic contrarium opus Zabuli: Certum est enim quia, sicut *iustitia opus Dei est*, ita et iniustitia opus Zabuli, et sicut *mansuetudo opus Dei est*, ita et ira vel furor opus sit Zabuli. Cognovisse ergo dicuntur opus illi Dei qui faciunt opus Eius ».

Selon saint Athanase, la vierge, faisant τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, a pour époux le Christ: cet Opus Dei comprend tout ce qui est nécessaire pour sauvegarder la virginité, et exclut les « relations mondaines » (4).

La littérature monastique, de plus forts que moi l'ont scrutée avant moi, et j'aurais mauvaise grâce à contrôler leur « science profonde et solide *de bénédictins* » (5). Je n'ai pas refait leur enquête, j'ai simplement fait la mienne, avant de connaître la leur, par sympathie pour les « hommes de Dieu ». Pour abréger, je vous livrerai mes conclusions synthétiquement, ou « thétiquement », c'est à-dire sous forme de thèses dont les preuves seront indiquées après:

a) *dans les textes grecs* τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ (NB toujours avec ces deux articles) *ne signifie jamais la liturgie.*

Alph. Antoine 13 = VP V. X. 2 fin: C'est la fameuse histoire de l'arc qui se rompt s'il est trop tendu: Ita est et in opere Dei εἰς τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ. Il s'agit de l'ascèse en général.

Alph. Sisoès 37 (point de traduction latine): Sisoès, aussitôt l'office ecclésiastique terminé, s'enfuit dans sa cellule;

(1) Preuschen, p. 106.

(2) Sur *Io.* 4, 34. Preuschen, p. 262.

(3) In lib *Iudic. hom.* I, n. 4, Baehrens VII, p. 470.

(4) *De Virginitate*, PG. 28. 253 B.

(5) Pour faire court, je me contente de renvoyer au *Registerband* du *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Münster in W. 1933.

et on dit de lui qu'il a un démon. « Mais lui, il faisait l'œuvre de Dieu ». C'est-à-dire l'œuvre de Dieu et non celle du diable, qui aurait consisté dans le bavardage.

Alph. Jean Colobos 29 : Les Scétiotes ne mangeaient que du pain et du sel ; et encore, pas à satiété ; et *ils étaient vigoureux pour l'œuvre de Dieu*. Ainsi le sens général du chapitre dont le texte, chez Cotelier, pourrait se comprendre autrement ; mais le traducteur syrien l'a entendu ainsi (1) ; Paul Evergetinos (2) y ajoute une glose dans le même sens, et surtout le traducteur latin (3), l'a paraphrasé : « Constringamus ergo nos in ipso pane et sale... quia ipse Dominus dixit : arcta et angusta est via quae ducit ad vitam ». L'« opus Dei » est encore la vie ascétique ; mais rien n'empêcherait d'entendre de la liturgie le texte de Cotelier.

Et voici un chapitre que mes prédecesseurs n'ont pas connu, parce qu'il ne se trouve que dans un de ces livres dont notre occident ne possédait alors aucun exemplaire (4). Je vais le traduire tout entier, parce que plus encore que dans le précédent l'« opus Dei » *pourrait* s'y s'entendre de la synaxe : « Un des Pères raconta : qu'un moine ardent à la peine était attentif à lui-même, mais il lui arriva d'être un peu négligent. Cependant, dans sa négligence, il se gourmanda en disant : Âme, jusqu'à quand négliges-tu ton salut ? Ne crains-tu pas le jugement de Dieu, que tu ne sois surprise dans cette négligence et livrée aux châtiments éternels ? En se parlant ainsi il s'*excitait à l'œuvre de Dieu*. Un jour donc, tandis qu'il faisait la synaxe, les démons vinrent le troubler. Il leur dit : Jusqu'à quand me tourmenterez-vous ? Ne pourriez-vous pas vous contenter de ma négligence passée ? Les démons lui disent : « Quand tu étais négligent, nous aussi nous te négligions ; mais dès lors que tu t'es éveillé contre nous, nous aussi nous nous sommes réveillés contre toi. Ayant entendu cela, il *s'animait à l'œuvre de Dieu*, et il faisait des progrès par la grâce du Christ ». Le rédacteur de cette anecdote n'a certainement

(1) Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* VII, p. 803, n. 265.

(2) *Synagoge* II, cap. 16.

(3) Martinus Dumiensis, n. 1, PL. 74. 391 Ds.

(4) Paul Evergetinos, *Synagoge* I, c. 29, édition de Constantinople 1861, p. 100 a.

pas pensé à identifier l'« opus Dei » avec la synaxe. Mais il a parlé de l'un et de l'autre sur la même ligne.

VP III. 187 = VP VII. XXXII. 7 (1): Deux textes latins identiques, sauf que le premier est anonyme: « Abbas Ampo dicebat: Sicut apis quocumque vadit, mel operatur; ita et monachus quocumque pergit, *si propter opus Dei perrexerit,* dulcedinem bonorum actuum potest afferre (perficere) ». Ce « si » exclut la possibilité de prendre « opus Dei » au sens de synaxe: « s'il y va par devoir ou pour un motif louable... ». Mais ce sont les traducteurs latins qui ont ajouté ce « si ». Le texte grec, avec lequel est d'accord la version syriaque (2) dit: « Un vieillard dit: L'abeille, où qu'elle aille, fait du miel; et le moine, où qu'il se trouve, accomplit l'œuvre de Dieu » (3). Cela ne rappelle t-il pas le Caput L de la Regula: « Fratres qui omnino longe sunt in labore, et non possunt occurrere hora conpetenti ad oratorium... agant ibidem Opus Dei ubi operantur... ». Mais il reste que les traducteurs latins antérieurs à saint Benoît ne l'ont pas compris ainsi; et je crois qu'ils ont eu raison, à cause du dernier mot: τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ἐργάζεται; ἐργάζεται ne signifie pas simplement « faire », mais « produire par le travail », comme les mêmes traducteurs l'ont bien rendu par « dulcedinem bonorum actuum afferre » ou « perficere ».

Dernier exemple, Nau, (4) n. 323; la version de Pélage (5) est absolument littérale: « Interrogatus est quidam senex: Quid est humilitas? Et respondens dixit: humilitas magnum opus est et divinum... » (μέγα ἔργον καὶ θεϊκόν).

Remarquons, pour finir, que la version de Pélage ne contient aucun des chapitres qui porte en grec « Opus Dei ». Ce peut être l'effet du hasard. Mais grâce à ces omissions, « Opus Dei » aura toujours, chez Pélage, le sens de la Regula S. Benedicti, et opus divinum ne sera pas, chez lui, synonyme d'« Opus Dei ».

b) *Dans les versions latines des Vitae Patrum « Opus Dei » au sens de liturgie répond toujours au grec* σύναξις.

(1) = *Vitae Patrum,* liber VII, caput XXXII, n. 7, dans PL 73.
(2) Bedjan, *loc. cit.*, p. 738, n. 104.
(3) PE III, c. 24, p. 66 b.
(4) *Revue de l'Orient Chrétien* 1912, p. 208; n. 323.
(5) VP V. XV, n. 82.

VP V. IV, n. 57 : Un vieillard vient chez un autre ; ils décident : *faciamus Opus Dei* et gustemus (après). Ils récitent donc l'un tout le psautier, l'autre « les deux grands prophètes » ; le matin vient, et ils oublient de manger. Et le texte grec (1) appelle cela μικρὰν σύναξιν (2). Le syriaque (3) : un petit office. VP III, n. 6 : « dixeruntque inter se ut prius de more complerent orationes et psalmodiam... » Pélage est donc seul à mettre « Opus Dei ».

VP V. X. n. 97 raconte longuement un bon tour joué par un ermite à des visiteurs cénobites pour leur démontrer que la vie érémitique est plus pénible que la cénobitique, en particulier à cause du jeûne et de l'interminable liturgie : *Fecit prolixum opus Dei,* après quoi il leur affirme qu'il l'abrège par égard pour leur fatigue... Et les cénobites : videntes quia non relaxaret eos, fugerunt occulte. Le texte grec (4) : μεγάλην σύναξιν. Syriaque (5) : *un grand office.* Arménien II, p. 110 : *une grande prière.* VP III, n. 5 : Vespere autem ad luminaria addidit super consuetudinem alios psalmos...

L'introduction de l'« opus Dei » est encore le fait du seul Pélage.

VP V. XI, n. 22 : Pastor (Poemen)... cum exiturus erat ad opus Dei faciendum... = Alph. Poemen 32 : εἰς σύναξιν ἐξελθεῖν. Martinus Dumiensis (PL 74. 387 B), n. 32 : Dicebant de abbate Poemenio, quod cum *in ecclesia in congregationem* egressurus erat... Syr. Bedjan, p. 543, n. 267 : pour *la réunion* (*synaxe*) *de l'office*... Arm. II, p. 189 : tandis qu'il allait *à la prière*... PE IV, cap. 32, p. 115 a = alph.

C'est donc Pélage seul qui bénédictinise la synaxe en « Opus Dei » ; et qui omet (je ne dis pas supprime) dans les *Verba Seniorum* tout passage donnant à l'« opus Dei » un autre sens.

*C*) Pélage (le pape Pélage sans doute, mort en 560) représente le troisième stade dans notre petite histoire. La compréhension (au sens de la logique mineure) de l'œuvre de Dieu est allée se rétrécissant du sens évangélique et uni-

(1) PE IV, cap. 26, p. 105 a.
(2) = Nau, n. 150.
(3) Bedjan, p. 466, n. 64.
(4) PE III, cap. 3, p. 16.
(5) Bedjan, p. 704, n. 14.

versel de foi et vie de foi — à *un* genre de vie chrétienne, la vie ascétique ou monastique, — puis, dans cette vie elle-même, à *une* des occupations qui la remplissent. On pourrait philosopher sur ce processus, d'ailleurs habituel en sémantique. Mais je m'en tiendrai à l'histoire; ou plutôt, je vais m'en dégager : ce n'est peut-être pas saint Benoît qui a parcouru le premier la troisième étape. « San Benedetto vuole l'*opus Dei*, come lo chiama ad imitazione di Cesario, in un'atmosfera di liturgico splendore », écrit S. E. le Cardinal Schuster (1). Ce n'est peut être pas non plus saint Dominique qui a « inventé » le Rosaire, ni Gutemberg l'imprimerie. N'empêche que nul ne s'y trompe, lorsqu'un document pontifical tout récent parle de l'« ars gutembergiana » (2). Sans saint Dominique nous ne dirions probablement pas le chapelet aujourd'hui. Et sans la Règle de saint Benoît, l'« opus Dei » – liturgie serait demeuré une curiosité de langage connu seulement de quelques érudits. Passons donc à notre seconde questioncule.

## II.

Comment est venue à saint Benoît (ou à Césaire) l'idée d'appliquer à la liturgie ou à l'oraison un nom jusque là plus généralement donné à la vie monastique tout entière ?

Réponse provisoire : à cause de l'importance toute particulière qu'il attribuait à cet exercice. Assurément. Et ici je ne puis me défendre d'une mauvaise pensée. Mieux vaut la délivrer, comme diraient les anglais, et m'en libérer en vous la livrant, comme le disciple confessait jadis ses logismoi au starets. Si saint Benoît s'était appelé par exemple Eulogios, que sa Règle fût écrite en grec, et que nul latin n'eût jamais eu l'inspiration que de fait n'a jamais eu aucun byzantin..., je m'arrête à cette protase; vous avez deviné l'apodose.

Mais cette réponse, il faut la détailler et l'étayer. Je dis donc, pour procéder avec ordre, que la restriction de « opus Dei » à la prière soit officielle soit privée, s'est faite sous l'influence de deux idées contenues dans les mots « opus » et « Dei ».

(1) *La Regula Monasteriorum*, 1942, p. 105.

(2) Lettre de S. S. Pie XII à S. E. le cardinal Giovanni Mercati, 8 décembre 1946, en tête des *Miscellanea G. M.* vol. I.

*a*) Opus, ἔργον: cela s'oppose à deux choses.

1) À repos ou facilité. La vie ascétique c'est πόνος, κόπος, ἀγών, ἱδρώς etc. « Les moines sont pénétrés de cette conviction que ce qu'ils ont entrepris, c'est l'affaire la plus rude imaginable », écrit quelqu'un qui a étudié longuement les Apophthegmes (1) et il le démontre surabondamment. L'abbé Isaïe revient sans cesse sur cette pensée : « Oh ! quel grand κόπος c'est que la voie de Dieu » (2). « Il faut beaucoup de κόπος et s'il n'y a pas de κόπος, on ne saurait avoir Dieu avec soi » (3). Un des plus illustres des Pères du désert, Jean Colobos, va jusqu'à définir laconiquement le moine par ce seul mot : « Un des Pères lui demande : Qu'est-ce que le moine ? Il répond : κόπος. Parce que le moine peine en toute œuvre : εἰς πᾶν ἔργον κοπιᾷ. Ainsi est le moine ». (4). Je pourrais aligner les citations. A. Harnack a fait un article sur « κόπος (κοπιᾶν, οἱ κοπιῶντες) *dans le vocabulaire chrétien primitif* » (5) : « C'est Paul qui a employé ce terme avec prédilection au sens de son action chrétienne, et qui l'a introduit dans l'usage chrétien ; il l'a introduit, comme Deissmann l'a noté justement, pour désigner son travail au service de la mission et de la communauté, avec une allusion au rude travail manuel qu'il fournissait et qui se confondait pour lui avec son œuvre d'apostolat... » (p. 4 sv.). Le κοπιῶντες ou ἀγωνιζόμενοι, ce sont alors les presbytres ou autres « ouvriers » apostoliques. Mais, « unzweifelhaft konnte das Wort nicht mehr passend erscheinen, als die Geistlichkeit zu einem übergeordneten Stande wurde » (Ibid., p. 7).

Si Harnack avait poussé plus outre son enquête, il aurait dû ajouter : Plus tard cette terminologie fut reprise, par les moines, et enrichie. Les κοπιῶντες, ἀγωνιζόμενοι, ce sont eux, désormais. Le mot πόνος lui-même, que « Paul et les anciens écrivains ecclésiastiques ont évité, parce qu'il avait pour eux un son profane » (6) devient fréquent à partir d'Origène. La vertu résulte ἐκ πόνων καὶ ἱδρώτων (7). Il faut, jusqu'à la mort,

(1) K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, p. 218-266.
(2) Logos 23, n. 7, édition Augustinos, Jérusalem 1911, p. 148.
(3) *Alph.* Elie, n. 7.
(4) *Alph.* Jean Colobos, n. 37.
(5) *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 27, 1928, p. 1-11.
(6) Harnack, *loc. cit.*, p. 4.
(7) Origène, *in Luc.* hom. 39, Rauer, p. 231.

πόνους πόνοις συνάπτειν, déclare Macaire (1). Car la charité pour Dieu ne vient pas « automatiquement » (2). Le plus dur des πόνοι c'est le πόνος καρδίας dont parlent avec insistance, parmi beaucoup d'autres, un saint Barsanuphe et un abbé Isaïe (3).

J'abrège ici encore : Théodore Studite, en qui s'entend toute la tradition, et rien que la tradition, résume cet enseignement : « Tout cela, mes enfants, (la vertu), ne se fait pas sans fatigue (ἀμογητί), ni sans douleur, ni par raccourci (ἐπισυντόμως), mais à travers beaucoup de peine et d'effort (μόχθῳ καὶ κόπῳ), si de jour et de nuit nous faisons violence et grande violence à notre nature » (4). Depuis la Didachè, la doctrine des deux voies, jadis symbolisée par la « lettre de Pythagore » l'Y, hante l'esprit des ascètes (5). Etroite est la voie qui conduit à la vie, et raide, et rude...

2) Si « le moine peine en toute œuvre », cette peine sans doute se proportionnera à l importance de chaque œuvre. Or, ἔργον s'oppose encore à πάρεργον. « L'abbé Théodore de Phermé rencontra un jour l'Abbé Jean, l'eunuque de naissance, et, au cours de leur conversation il dit : Quand j'étais à Scété, les œuvres de l'âme étaient notre œuvre (τὸ ἔργον ἡμῶν) ; le travail manuel (moins littéralement mais plus fidèlement quant au sens, il faudrait traduire : le métier), nous le tenions pour une œuvre accessoire » (πάρεργον). Mais maintenant l'œuvre de l'âme est devenue l'accessoire, et l'accessoire l'œuvre » (6). L'apophthegme suivant donne des explications un peu longues pour être rapportées ici. Retenons seulement que « tout ce qui se fait en vertu du commandement de Dieu, est ἔργον τῆς ψυχῆς ». Théodore de Phermé sait-il que sa définition de l'opus animae reproduit exactement la définition de l'« opus Dei » donnée par Origène ? (Supra, p. 201).

Or, sur aucun point ne règne une aussi complète unanimité parmi les moines que sur le primat de l'oraison dans toute vie spirituelle. Le pélagianisme lui-même n'y contredit

(1) *Epist.* 2, PG. 24. 421 C.

(2) *Ibid.*, 425 D.

(3) *Logos*, I. p. 1. Augustinos.

(4) *Grande Catéchèse* 9, Papadopoulos-Kérameus, p. 57.

(5) Cfr. Überweg-Praechter *Grundriss der Geschichte der Philosophie*[12], p. 522.

(6) *Alph.* Théodore de Phermé, n. 10.

pas, et le messalianisme qui est le pélagianisme oriental, l'affirme jusqu'à l'exagération hérétique. Tout ce qui n'est pas l'union même à Dieu doit se nommer seulement instrument de perfection [1], non pas ἔργον mais ἐργαλεῖον de la vertu, comme on dit en grec [2]. Tandis que l'oraison, comme il ressort de sa plus antique définition: conversatio mentis cum Deo, constitue l'essence même de la « vie angélique » [3]. Tout le reste doit se pratiquer comme des moyens, propter principalem scopum, id est puritatem cordis, quod est caritas [4]. « Hic ergo nobis principalis debet esse conatus, haec immobilis destinatio cordis iugiter adfectanda, ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat. Quidquid ab hac diversum est, quamvis magnum, secundum tamen aut etiam infimum seu certe noxium iudicandum est » [5].

Rien d'étonnant donc qu'il faille concentrer tous les efforts sur cette œuvre, qui est l'Œuvre par excellence. Rien d'étonnant non plus que nous entendions nous dire que c'est de toutes la plus difficile, puisqu'elle réunit en elle, ou présuppose avant elle, toutes les peines et sueurs des autres vertus. Personne n'a plus systématiquement exposé cet enseignement qu'Evagre le Pontique dans son Traité de l'Oraison. Et, comme l'a bien démontré S. Marsili OSB [6], toute cette doctrine a été transmise aux latins par le grand maître de saint Benoît, Cassien. « Finem monachi ac totius perfectionis culmen in orationis consummatione consistere definisti » [7]. Et: « ad orationis perfectionem omnis tendit structura virtutum » [8]. Cette leçon a tant d'importance que le Collator, à la manière d'Evagre encore [9], juge nécessaire de le résumer en un *breviarium* « per quod possis brevitate et compendio mandatorum memoriter universa complecti » [10]. « Quelle est,

(1) Cassien, *Coll.* I, 7.

(2) cfr. par ex *Alph.* Poemen 60, ou Isaïe *logos XVI,* n. 4 Augustinos, p. 91 ; ou Io. Dam. *De virtute et vitio,* PG 95. 85 D.

(3) Cfr. *Alph.* Macaire le Politique, n. 3; Nil, *de Oratione* 113.

(4) Cassien. *Coll.* I, 7.

(5) *Ibid.* 8 cfr. Coll. IX, 2.

(6) *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico,* Roma 1936.

(7) *Coll.* IX, 7.

(8) *Ibid.* 2.

(9) cfr. *Practicos, Prologue,* PG 40. 1223.

(10) *Inst.* IV, 43.

demandent les frères à l'abbé Agathon, dans tous les exercices, la vertu qui comporte le plus de travail (κάματος)? Il leur dit: Pardonnez-moi, je pense qu'il n'y a pas de travail comparable à l'oraison... » (1). Sentence dont le meilleur commentaire est peut-être le *Liber de Oratione*, (2) attribué à Macaire le Grand.

Voilà donc la première voie qui mène à « opus Dei » au sens bénédictin: la ligne de l'*opus*. Cassien, bien qu'il n'ait jamais employé l'expression opus Dei, y acheminait.

*b*) *Dei:* La seconde ligne est celle de *Dei*, la principale. Dieu est le but de l'oraison. « Opus Dei » se trouve en quelque sorte préfiguré dans l'Evangile même: « Jesus erat pernoctans in oratione Dei »: ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ, avec les deux articles comme τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ (*Luc.* 6, 12). Peu importe que saint Benoît ne cite pas ce verset: il fait bien mieux, il nous force à y penser, parce que sa pensée à lui en est pleine. J'ai laissé en suspens la question grammaticale de ce génitif: il nous y faut revenir. *Dei* est d'abord un génitif d'appartenance: l'oraison est la part de Dieu, parce que, en elle, nous remplissons à son égard notre devoir de louange (*Regula* XVI); en elle nous reconnaissons notre condition de créature-servantes, et nous accomplissons nostrae servitutis officia (*Ibid.*) ou servitutis pensum (*Ibia.* L). Insister ici sur les idées traditionnelles dont saint Benoît est l'écho, équivaudrait à refaire l'histoire de la liturgie.

Mais je ne crois pas que ce soit là le principal. *Dei* n'est pas seulement un génitif possessif. Il me faut décidément rétracter ce que j'ai dit du génitif subjectif. L'opus Dei est donum Dei, comme toutes les actions vertueuses, et plus que toutes, puisque l'oraison les contient ou les présuppose toutes. Le Christ Lui-même ne dit-Il pas: « Non possum ego a Me ipso facere quicquam. Pater autem in Me manens, ipse facit opera » (*Io.* 5, 30). C'est pourquoi, nos opera sont opera Dei, et l'oraison, par excellence, l'opus Dei. Cassien, le semi-pélagien Cassien, commente vigoureusement ce texte (3); parce qu'il sait que c'est là antiquissimorum Patrum sincera fides. Rien de plus exact. « Si tu veux prier, tu as besoin de Dieu

(1) *Alph.* Agathon n. IX; VP. V. XII, 2.
(2) PG 34. 853 ss.
(3) *Inst,* XII, 17-19.

qui donne la prière à qui prie » (1). Je ne puis citer tous les Pères. Comme plus haut, pour aller vite, je vous ai cité saint Théodore Studite qui résume la tradition au sujet de *Opus*, je vous livre ici un passage d'un autre champion de la tradition, saint Maxime le Confesseur: « Dieu fait tout en nous: la vertu et la gnose et la victoire et la sagesse et la bonté et la vérité, sans que nous y apportions absolument rien d'autre que la disposition à vouloir le bien » (2); ou plus brièvement: « Tous les κατορθώματα des saints: charismes de Dieu » (3).

Mais, direz-vous, saint Benoît a-t-il fait ces réflexions? Je réponds sans hésitation: oui, et c'est le fond même de sa pensée. Aussi l'exprime-t-il surtout dans son Prologue. Je viens de le relire, ce prologue, et je voudrais que tout le monde le lise et s'enchante de sa simplicité, de sa gravité, de sa profondeur, de sa sérénité. Comme vous ne l'avez peut-être pas sous la main, je vous en cite une phrase, une seule: « Qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed *a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificant*, illud cum Propheta dicentes: Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam ».

« Opus Dei » c'est surtout « Operans in nobis Dominus ».

*Objection.* Tandis que j'écrivais ces pages, le spectre de l'objectant n'a cessé de me harceler. Pour l'empêcher de vous hanter vous aussi, je vais de deux mots l'exorciser. Il dit donc:

Cette manière d'entendre l'opus Dei est contradictoire en elle-même: Si opus signifie fatigue pour nous, opus Dei ne peut signifier œuvre faite par Dieu. — N'ayez crainte: je ne me lancerai pas dans le De Auxiliis. Il suffira d'expliquer en quoi consiste notre κόπος. Point du tout à faire une partie de l'œuvre divine; mais à la faire tout entière, à notre façon qui est celle de la créature, comme Dieu la fait tout entière en Créateur. Cette collaboration, divinement heureuse en Dieu, devient une peine pour nous surtout à cause de notre manque d'adaptation à l'action divine. Un rouage faussé

(1) Evagre, *de Oratione* 58; cfr. mon commentaire RAM 1934, p. 88.
(2) *Ad Thal.* q. 54, PG 90. 512.
(3) *Ibid.* schol. 8, col. 528.

grince et s'échauffe. Les « Pères » ont encore bien compris cela, et c'est encore un point où le monachisme bénédictin reflète parfaitement l'esprit du monachisme antérieur. « En quoi consiste surtout, selon saint Benoît, la mortification ? Dans le renoncement à la volonté propre », écrit dom C. Butler (1). Je ne pensais pas à cela, lorsque j'écrivais : « Retrancher la volonté propre : en cette courte-formule se résume pour eux tout le secret de la perfection... » (2). Pour eux, c'est-à-dire pour le contemporain palestinien de saint Benoît, saint Barsanuphe, et pour beaucoup d'autres, tous les autres. Si nous n'avions pas cette volonté propre, l'œuvre de Dieu en nous ne nous ferait pas souffrir, mais nous rendrait nous aussi divinement heureux. « L'abbé Poemen dit : La volonté de l'homme est un mur d'airain entre lui et Dieu, un roc de répulsion. Si donc l'homme s'en défait, il peut dire lui aussi : En mon Dieu je passerai le mur (*Ps.* 17, 30). Mais si à la volonté personnelle s'en ajoute la justification, il en résulte de la souffrance pour l'homme » (κάμνει) (3).

## III.

*Nul autre n'a-t-il jamais eu la même inspiration en dehors de Césaire et de Benoît?*

Chez les byzantins, certainement pas. Une raison bien simple les en empêchait : l'existence de l'article défini dans leur langue et la précision qui en résulte. Le latin n'a pas les mêmes exigences. Les grecs savaient aussi bien que tous autres que la prière est œuvre de Dieu : mais l'appeler *l'*œuvre de Dieu τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, c'eût été faire de tout le reste un opus Zabuli. Car il n'y a pas de milieu. Evidemment ils auraient pu dire par ex. τὸ κατ' ἐξοχὴν ἔργον τοῦ θεοῦ ou autres locutions semblables. Qu'importent les mots ? Leur conviction ne fait point de doute ; elle s'affirme partout. Le « nihil operi Dei praeponatur » (*Regula* XLIII) s'exprime de toutes ma-

(1) *Medulla Doctrinae Sancti Benedicti*, en appendice à la *Regula*, p. 163.

(2) *Penthos*, Rome 1944, p. 104.

(3) *Alph. Poemen* 54. Le traducteur latin VP V. X. 60, n'a pas compris : « si enim iustitia subvenerit voluntati » ; δικαίωμα ne signifie pas justice mais justification de soi, la manie de vouloir avoir raison contre quelqu'un (cfr. par ex. Dorothée, *Doctrina* V, 1).

nières avant saint Benoit: πλέον πάντων τὴν εὐκτικὴν λατρείαν μεταχειριζώμεθα (1); ὑπὲρ πάντα τῇ εὐκτικῇ λατρείᾳ καὶ τῇ ψαλμωδίᾳ (2). « Rejetant donc tout prétexte et toute lenteur, acédie et apparence de bon motif, vaquons avec attention et ferveur au grand œuvre de l'oraison (τῷ μεγάλῳ ἔργῳ τῆς προσευχῆς) qui est la racine de l'immortalité » (3).

J'ai fouillé les versions orientales des Vitae Patrum à la recherche du Pélage syrien ou arménien qui aurait nommé la synaxe opus Dei. J'en ai trouvé *un*, mais je ne sais ni comment il s'appelle, ni quand il a vécu. Dans l'apophthegme, cité ci-dessus, de Théodore de Phermé n. 10, tandis que les autres traducteurs (4) conservent l'expression « œuvre de l'âme » (ou soin de l'âme), dans la troisième série de Bedjan, p. 868, n. 89, nous lisons: « La nuit et le jour, de toute leur force, (les Scétiotes) faisaient l'*œuvre de Dieu*, c'est-à-dire l'office et l'oraison et la lecture et la méditation en Dieu: ܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܥܒܕܐ ܕܐܠܗܐ ܗܢܘ ܕܝܢ ܠܡܨܠܘܬܐ ܘܨܠܘܬܐ ܘܩܪܝܢܐ ܘܡܪܢܝܬܐ ܕܐܠܗܐ.

Ce petit fait pose un problème: est-ce par hasard que ce syrien se rencontre avec saint Benoît? Je croirais plutôt que nous tenons là un nouvel indice des antiques relations entre l'Italie et la Syrie. Mais ce serait le sujet d'un autre discours.

## IV.

Nous avons donc trouvé à Opus Dei une extension très large et une compréhension très riche. Extension: la foi et toutes les œuvres qu'elle anime de son esprit, l'apostolat, la vie monastique, la virginité, tout ce qui se fait en vertu d'un commandement de Dieu, l'oraison, la liturgie: tout est œuvre de Dieu. Compréhension: Œuvre de Dieu, parce que service de Dieu, devoir à son égard, obéissance à son commandement, abnégation de notre volonté et adoration de la Sienne, et par-dessus tout parce que c'est la Vertu de Dieu continuant et

(1) Nil, *Epist.* III, 271.
(2) *Ibid.* 282.
(3) *Ibid.* III. 283.
(4) Arm. vol. II. p. 161; syr. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, VII, p. 753, n. 148.

parachevant en nous son œuvre créatrice; œuvre de Dieu, en somme, parce que déification du serviteur et du pécheur par le Solus Sanctus.

Si dans toute cette richesse, saint Benoît, avec la tradition unanime, a mis l'accent sur la prière, il n'a pu entendre cette précellence d'une façon matérielle, parce qu'il se serait mis en opposition avec l'autorité qu'il respecte infiniment, l'Ecriture et la Tradition.

Il y a des « prières » qui n'en sont pas formellement (1); et il y a des activités qui, réclamant l'homme tout entier, semblent rendre la prière impossible, tandis qu'elles vérifient excellemment l'antique définition: ὁμιλία νοῦ πρὸς Θεόν. Sur cette définition aussi la loi du rétrécissement a joué. Nous traduisons: conversation de l'âme avec Dieu; et nous commettons trois erreurs. « Conversatio » comme son prototype ὁμιλία désigne quelque chose d'à la fois plus vaste et plus profond qu'une suite de paroles même intérieures: la réunion, le commerce habituel, la fréquentation assidue. Mentis, νοῦ: cela nous met d'emblée en-dehors et au dessus des sentiments qui, pour les anciens, siégeaient dans la ψυχή; au-dessus encore du λόγος, de la ratio et de la ratiocinatio. « Avec Dieu » enlève à πρὸς Θεόν la nuance essentielle, de mouvement ou de tension vers Dieu.

En sorte que l'oraison, dynamisme formidable résultant de la conjonction des trois forces les plus élémentaires, nature, grâce et volonté libre (φύσις, χάρις, γνώμη) se présente pour beaucoup de gens sous l'aspect bourgeoisement statique d'une conversation sur le pas de la porte! D'aucuns alors se plaignent que le dialogue ne soit qu'un monologue. Des imaginatifs, se parlant à eux-mêmes, prennent leurs discours intérieurs pour des réponses de Dieu. Et d'autres inconvénients que je passe, pour n'en relever qu'un, parce qu'il vient à notre sujet: l'incompréhension du primat de l'oraison, l'incapacité de trouver une solution au problème de la prière continuelle qui nous est non pas conseillée mais commandée par le Christ, par saint Paul et par la tradition spirituelle. Si la

(1) Cfr. Macaire, *Liber de Oratione* n. 5 PG 34. 856 C : faute d'humilité, de charité, de simplicité et de bonté, la prétendue prière n'est que πρόσχημα τῆς εὐχῆς.

prière n'est qu'une halte au milieu de nos occupations profanes, après la halte il faut recommencer de marcher, et cesser de prier. Tant que subsiste le conflit entre oraison et travail ou récréation, ce qu'on donne a l'une est enlevé à l'autre. De cet embarras naquit jadis le messalianisme. C'était en quelque sorte une belle erreur: la déviation vers la droite. Comment l'éviter autrement qu'en déviant vers la gauche, c'est-à-dire en tenant pratiquement pour chimérique le « sine intermissione orate » ? Pour trouver la voie royale du juste milieu, il faut sortir du quantitatif: « L'excellence de l'oraison ne consiste pas simplement dans la quantité, mais dans la qualité... » (1), dit Evagre; et Cassien lui fait écho: « de *qualitate orationis* quaesumus informari, praesertim cum nullo tempore nos ab ea cessare beatus apostolus moneat dicens: sine intermissione orate. Et ideo primum de *qualitate* eius desideramus institui, id est *qualis* debeat emitti semper oratio, deinde *qualiter* hanc eamdem quaecumque est possidere vel exercere sine intermissione possimus » (2).

Tout cela saint Benoît l'a lu. Il connaît certainement aussi la solution donnée par saint Augustin au problème de la prière ininterrompue: prier plusieurs fois par jour, et entre ces moments de prière explicite ne faire que des œuvres bonnes, parce que ces œuvres bonnes sont encore œuvre de Dieu et prière. Il n'a pas répudié la doctrine de la Regula sancti Patris nostri Basilii (LXXIII) qui donne le nom d'opus Dei à toute la vie monastique (3). Le fait de réserver ce titre d'opus Dei à la synaxe, c'est une nouvelle manière d'affirmer le primat de l'oraison, ce n'est pas une nouvelle manière de l'entendre.

De nos jours on parle beaucoup de primats dans certains livres de spiritualité: primat de la contemplation sur l'action, primat du sacrement sur le moyen ascétique, primat de l'oraison liturgique sur l'oraison dite privée... Mais tous ces primats, on oublie trop de dire qu'ils sont conditionnés et subordonnés. Un seul est souverain: celui de Dieu, et, parce

(1) *De oratione* 151, cfr. 152 et mon commentaire RAM 1934, p. 167 sv.
(2) *Coll.* IX, 7.
(3) Cfr. *Regula Patrum Orientalium*. Interr. 85. 86. 95. PL 103. 522 D, 523 A, 525 B.

que Dieu est Charité, celui de la charité (1) c'est-à-dire, dans l'ordre pratique, l'union de notre volonté à la volonté du Dieu-Charité. On dit que le monde vieillit? On pourrait aussi bien dire qu'il rajeunit de façon inquiétante, parce qu'il se contente de plus en plus de cette pâture d'esprits non-adultes que sont les mots d'ordre, les slogans, passe partout ou rossignols des intelligences. Primat du sacrement sur le moyen ascétique? Oui, mais si vous livrez cette formule, sans explications, à des chrétiens ingénus ou intéressés, le raisonnement se déclenche tout seul:..., or le mariage est un sacrement; la pratique des conseils n'est qu'un moyen ascétique; donc... Et les idées vont leur train, en contradiction avec l'Evangile, avec saint Paul, et avec le « De perfectione vitae spiritualis » de saint Thomas. — Primat de l'oraison liturgique sur la prière privée? Oui encore; mais qu'est-ce que la prière liturgique, et qu'est-ce que la prière privée? Canoniquement, le bréviaire dit par saint François Xavier dans la solitude de ses courses apostoliques, ne cessait pas d'être le « saint office », la prière officielle de l'Eglise. Spirituellement, on peut, au chœur, être seul; et, dans sa chambre, porte close, uni à toutes les hiérarchies célestes et ecclésiastiques, parce qu'il n'y a d'union qui vaille que par la charité. On n'est pas seul, aussi longtemps qu'on dit *Notre* Père, ou priez pour *nous*, pauvres pécheurs. On risque d'être seul, quand, dans la splendeur de la liturgie, comme ailleurs, on cherche une émotion, toujours personnelle, même si elle est « religieuse ». Il faut donc peser soigneusement ses expressions, quand on parle de ce primat.

C'est ce que ne me paraît pas avoir fait l'auteur, à moi inconnu, de la belle phrase suivante: « La nostra spiritualità non ha niente di egoistico separatismo o di aristocratica solitudine » (2). Sentez-vous la nuance de ces adjectifs placés avant leur substantif? Le lecteur consent par avance ou se refuse par avance à ce qui se présentera comme ayant cette qualité ou ce défaut. « Egoistico », bien sûr qu'il faut abhorrer cela. Et quoi donc? « Separatismo »: assurément, tout séparatisme

(1) Cfr. Cassien, *Coll. XVI, XIII:* in tantum virtus caritatis extollitur, ut eam beatus Joannes apostolus ***non solum rem Dei, sed etiam Deum*** esse pronuntiet.

(2) *Vita Cristiana*, Anno XVI, 1947, fasc. I, p. 9.

(mais non pourtant toute séparation) est égoïstique. Dès lors on fait confiance à l'écrivain pour la suite, surtout si cette suite s'annonce comme un équivalent de ce qui précède: « *o* di aristocratica... »: de l'aristocratisme, en chrétienté, surtout en nos temps communautaires, il n'en faut pas. Et l'on fera à peine attention au dernier mot: « solitudine ». Une simple prolepse du qualificatif risque de disqualifier solitude et prière solitaire. Mais il est énorme ce dernier mot. Car le moine (si c'en est un) qui l'écrit, porte encore dans son titre l'éloge de la solitude qu'il voue à l'ostracisme. Et quant à la prière solitaire: « Pour toi, quand tu veux prier, entre dans ta chambre, et, ayant fermé la porte, prie ton Père qui est présent dans le secret... ». Il faillait donc faire entrevoir des distinctions, et pour cela, consentir un sacrifice: le sacrifice de cette « prolepse ». Si on avait écrit: Notre spiritualité n'a rien d'une solitude aristocratique (ni démocratique d'ailleurs), on aurait laissé une place pour des solitudes point du tout blâmables. Que si l'on tenait absolument à cette anticipation du qualificatif (car rien ne coûte à sacrifier comme une belle phrase), on aurait pu, pour faire pendant à « séparatisme », employer un autre terme en isme: un aristocratico solitudinismo... Il est vrai que de l'une et l'autre manière l'opposition de *notre* spiritualité à je ne sais quelle autre, aurait disparu. Le primat de la Charité se rencontre avec celui de la Vérité.

Le bel équilibre de la spiritualité bénédictine vient précisément de ce que saint Benoît, non content d'admettre pacifiquement le primat de la charité, pour l'oublier ensuite, ne le perd pas de vue un seul instant. Il ne se paie pas de mots; il sait que la charité ne règne dans les cœurs que « omnibus humilitatis gradibus ascensis » (*Regula* VII, 202), parce que notre charité n'est en définitive que la reconnaissance pratique du souverain domaine de Dieu, reconnaissance dont l'aspect négatif, nécessaire revers de la médaille, consiste en ce que « omni vilitate et extremitate contentus sit monachus » (Ibid. 149). Sur ce point Benoît de Nursie, en son petit latin et en son siècle barbare, rejoint le plus philosophe des Pères grecs, Grégoire de Nysse: « exaltatione descendere et humilitate ascendere » (VII. 23) = ἄνοδος ἐπὶ τὸ κάτω (1). Il aurait

(1) *Vita Moysis*, PG 44. 416 D.

approuvé hautement la forte devise donnée par saint Théodore Studite à ses moines: πρωτεύειν ἐν τῷ ἐσχατιάζειν (1). Son « extremitas » préfigure l'ἔσχατωσύνη ou l'ἐσχατιασμός du byzantin (2). Qui se croit et se veut dernier, n'a derrière soi nul autre, fût-il d'une autre « religion ». Un contemporain oriental de saint Benoît, saint Dorothée, refusait à ces rivalités monastiques même le douteux honneur de les appeler orgueil monacal: Quand nous savourons les supériorités de *notre* monastère: « sachons que nous en sommes encore à l'orgueil mondain » (3).

C'est en fonction de ce primat de l'humilité charité qu'il faut comprendre le primat de l'opus Dei bénédictin. Des trois « nihil praeponere » de la Regula: 1) Christo (IV, LXXII, et V); 2) Operi Dei (XLIII); 3) imperio abbatis (LXXI), le premier domine les deux autres. Le primat de l'amour du Christ, c'est une affaire de cœur: nihil sibi Christo carius existimare (V); c'est une suprématie qui ne souffre aucune exception: Christo *omnino* nihil praeponere (LXXII). Le primat de l'oraison, de la liturgie, s'entend par rapport aux occupations qu'il faut quitter quand le signal de la synaxe est donné (XLIII), et aussi de l'estime qu'il faut avoir de la prière et de la liturgie, même quand on ne peut y prendre part. L'abbé, représentant le Christ (II), a pouvoir même sur l'opus Dei, en ce sens du moins qu'il peut confier ou imposer à certains moines des occupations, des voyages par exemple, qui leur rendent impossible la participation à l'office commun (L, LXVII). La synaxe, en tant qu'elle est un exercice qui commence et qui finit (XLVII, LII), s'intègre dans la grande œuvre qui dure toute la vie et qui est tout entière prière: « renoncer aux volontés propres pour batailler dans la milice du Seigneur Christ vrai Roi, avec les fortes et glorieuses armes de l'obéissance » (Prologue). Si on ne savait de qui sont ces martiales paroles, ne les dirait-on pas d'Ignace de Loyola?

Si donc pour les besoins des combats du Seigneur, il faut voyager de bibliothèque en bibliothèque, ou, des années durant, sécher sur un codex, s'user les yeux à la loupe sur

(1) *Grande Catéchèse* 13, Papadoupoulos-Kérameus p. 89.
(2) *Ibid.* 63, p. 444; 39, p. 284.
(3) *Doctrina* 2, n. 5, PG 88. 1645 B.

des inscriptions cappadociennes aux trois quarts effacées, nous pouvons croire que ni le Christ ni son serviteur saint Benoît ne refuseront de reconnaître qu'en tout cela vous avez fait l'œuvre de Dieu. Ou plutôt (car il ne faut pas oublier notre génitif subjectif), que c'est Dieu Lui-même qui a fait son œuvre par vous: Gesta Dei per Guilelmum de Jerphanion.

Et pour terminer par une tournure familière à nos auteurs byzantins: Si quelqu'un aimait mieux dire que tout cet imposant labeur de savant n'a pourtant été pour vous qu'un πάρεργον, par comparaison à l'ἔργον τῆς ψυχῆς, οὐκ ἄν, ἐμοὶ δοκεῖν, διαμάρτοι τῆς ἀληθείας.

Rome IRÉNÉE HAUSHERR S. I.

POST-SCRIPTUM. On ne compte jamais en vain sur la Providence. Au moment où j'allais donner le bon-à tirer, avec le regret de n'avoir pas trouvé la catégorie logique de notre génitif *Dei*, je la découvre grâce au P. J. Bonsirven, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* vol. XXII, 1946, p. 203: Dei est un « génitif mystique ». Quand je vous disais que le souci de l'exactitude interdit parfois un excès de précision...

# Chronology of Theophyl. Sim. 8. 1. 1-8

In his history of the reign of Maurice, Theophylactus Simocatta, after completing the narrative of the restoration of Chosroes II (1), has little further to say of relations with the east. Towards the end of his work (2), however, he suddenly thrusts into his account of the Avar wars a critical episode in Rome's dealings with Persia. Both Empires supported buffer states among the Arabs, the Byzantine, the Ghassanids, and the Sassanid, the Lakhmids. The former tribe had made a devastating raid, that, though directed no doubt mainly against their traditional rivals, had penetrated into Persian territory. Chosroes resented this so much as to threaten a declaration of war. Maurice accordingly despatched an embassy headed by George, pretorian prefect of the east. For a long time, the envoy was not even granted an audience. "But" continues Theophylactus, "since rebellion was still rife, the barbarian prudently calculated against resuming hostilities with Rome for the time being. Thus George, with the situation as his ally, persuaded Chosroes very much against his will not to break the peace" (3).

The point at which the above incident is inserted in the "Histories" would prompt the reader to date it in 600 A. D. J. B. Bury (4) has studied the arrangement of Theophy-

(1) *Theophylacti Simocattae historiae,* ed. C. DE BOOR (Leipsic 1887), 5. 16. 1.

(2) 8. 1. 1-8.

(3) ἔτι τοίνυν τῶν πραγμάτων στασιαζομένων Χοσρόῃ, εἰκότως τῷ βαρβάρῳ ὑπόνοια γίνεται μὴ ἄρασθαι τέως πρὸς Ῥωμαίους τὸν πόλεμον... ὁ μὲν οὖν Γεώργιος τὴν τοῦ καιροῦ κτησάμενος σύμμαχον πείθει τὸν βάρβαρον τὰς εἰρηναίας μὴ διαλῦσαι σπονδάς. οὕτω μὲν οὖν ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ κατὰ τὴν ποίησιν, ὁ Χοσρόης τὴν ἡσυχίαν ἀσπάζεται, 8. 1. 5 f.

(4) *The Chronology of Theophylactus Simocatta. English Historical Review* 3 (1888) 310-15.

lactus' narrative and comes to the conclusion that the chronology, though unsatisfactory from 591 to 598, is entirely consistent from 598 to 602. To 598 belong the siege of Singidunum and the expedition to Dalmatia (1); to 600, the campaigns of Priscus and Comentiolus (2); to 601, those of Peter (3). In support of this calculation additional evidence is adduced by Baynes (4). It is just in the middle of his narrative about the events of 600 that Theophylactus records George's adventure. He speaks first of the spring of 600 and the celebration of Easter (5). After the account of the campaigns of Priscus and Comentiolus (6), he tells of a portent in Egypt (7), and this occasions a long digression on the cause of the regular Nile floods (8). Book Eight opens with the report of the embassy. Immediately the history of the Avar wars continues from the point at which it had broken off, beginning with the notice that summer had now arrived (9). Thus the mission of the pretorian prefect comes between the mention of spring and summer of 600, and it is to this year that Franz Dölger assigns it in his *Regesten* (10).

So late a date, however, raises serious difficulties. It is hard to reconcile either with the statements of other sources or with what we know of the historical background.

The statements of other sources may be considered first. John of Epiphania (11), in giving his qualifications as historian

(1) Ibid., pp. 313 f. (Theophyl. Sim. 7. 7. 1-12. 9).

(2) Ibid., p. 314 (Theophyl. Sim. 7. 13. 1-8. 4. 2.

(3) Ibid. (Theophyl. Sim. 8. 5. 5-6. 2).

(4) *Literary Construction of the History of Theophylactus Simocatta,* Xenia, Hommage international à l'Université Nationale de Grèce à l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de sa fondation (1837-1912) (Athens 1912) 39 f.

(5) 7. 13. 2 f.

(6) 7. 13. 2-15. 14.

(7) 7. 16. 1-9.

(8) 7. 16. 10-17. 46.

(9) 8. 1. 11.

(10) *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, 1. Teil, Regesten von 565-1025,* Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit herausgegeben von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien, Reihe A: Regesten, Abt. I (Munich and Berlin 1924) No. 129.

(11) Müller's FHG IV 273; *Historici graeci minores,* ed. L. Dindorf, Vol. I (Leipsic 1870) 376.

of the flight and restoration of Chosroes, informs us that not only was he an eye-witness to some of the events he records, but he also had the chance to come into frequent contact with the principal actors in them, the Persian king himself and his closest followers. His first opportunity presented itself during the war as counsel to Gregory of Antioch, when the patriarch was designated as Maurice's official representative and remained with the Sassanid monarch for most of his stay on Roman territory (1). The second occasion arose some time after the establishment of peace, when, as John puts it, he accompanied George on a journey into Persia to restore harmony. This last is an unmistakable allusion to the incident that we are discussing.

The chronological interest of the passage lies in the implication that the embassy of George took place before the history of John of Epiphania was written, i. e., before 12 Maurice (2). This date is a highly probable inference from the testimony of Evagrius. The latter says: "The events subsequent to Procopius have been recorded by Agathias the Rhetorician and John, a fellow-citizen and kinsman of mine, each taking up where the other left off—if it does happen that they have not yet published their works" (3). The natural meaning of this passage is that, though John's book was still unpublished, at least its composition had been completed. Moreover, it was Evagrius' intention, clearly shown in the conclusion of his "Ecclesiastical History", not to mention anything that fell later than 12 Maurice. He there records the death of his patron, Gregory of Antioch, and names the occupants of the great patriarchal sees at the moment, giving among them John of Jerusalem. He continues: "John's death occurred shortly afterwards and as yet no one has been entrusted with the helm there. At this point let my history

(1) Theophyl. Sim. 4. 14. 6; 5. 2. 7.

(2) I. e., twelfth year of Maurice. Regnal years are thus indicated throughout this paper.

(3) Καὶ τὰ ἐχόμενα δὲ τούτοις Ἀγαθίᾳ τῷ ῥήτορι καὶ Ἰωάννῃ ἐμῷ τε πολίτῃ καὶ συγγενεῖ καθ' εἱρμὸν ἱρτόρηται... εἰ καὶ μήπω ἔτυχον ἐκδεδωκότες, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia, ed. with Introduction, Critical Notes, and Indices,* by J. Bidez and L. Parmentier (London 1898) 5, 24, p. 219, lines 18-26.

close, when Maurice Tiberius was piloting the kingdom of the Romans for the twelfth year" (1). Evidently, Evagrius stops with the exact state of affairs as of August 4/13, 594 A. D., the last day of 12 Maurice. John of Jerusalem's demise came before that date, so he mentions it. The see was vacant on that date, and so he leaves it. It might have been filled the very next day, but whether it was or not, Evagrius scrupulously excluded the fact as not coming within the scope of his history. It is very likely, therefore, that John of Epiphania's book had been composed (and inferentially that the embassy of George had taken place) before August 4/13, 594, or Evagrius would not have spoken of it. This conclusion can be reconciled with Theophylactus, but only by far-fetched explanations. For instance, John's work might not have been brought out before 600, and could have received additions and revisions after the journey into Persia; the first draft, with which Evagrius was acquainted, need not in this case have mentioned George at all. Such conjectures, however, seem rather forced.

The second contemporary source to speak of the embassy is the Syriac "Life of Sabrisho". The biography of the catholicus who held the see of Seleucia-Ctesiphon from 595 to 604 was written by a man of his own day, the hermit Peter (2). Sabrisho, previous to his election as patriarch, had been bishop of Lashom. To this earlier period the following excerpt refers:

« And although his city was not situated upon the Royal Highway but to one side, he was so celebrated in the land of the Romans and so beloved that no notable of the land of the Romans would come to the King of Kings who first would not turn aside to him and salute him and be blessed by him, and then they went on. For also a legate whose name was George and a general whose name was Narsa,

(1) οὗ μετὰ βραχὺ τελευτήσαντος οὔπω τις τοὺς αὐτόσε οἴακας ἐνεχειρίσθη. Ἐνταῦθά μοι τὰ τῆς ἱστορίας πεπαύσθω, Μαυρικίου Τιβερίου δωδέκατον ἔτος τὴν Ῥωμαίων βασιλείαν διακυβερνῶντος, 6. 24 p. 240, 19-24.

(2) J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique (Paris 1904) 210.

who filled the grade of *hypatos*, because each one of them was going with his business to our glorious king, they did not first pass until they were blessed by him. And especially the general and all his army were asking his prayer because Bahram (may his memory be cursed) had prepared a revolt against our king and both of them, the King of Kings and Narsa, believed that through his prayers they would be victorius—which, indeed, really happened (1) ».

Sabrisho had left Lashom and been enthroned as catholicus at Seleucia-Ctesiphon before the summer of 595. The time is certain because the acts of a synod over which he presided carry the date, 6 Chosroes (2). This regnal year ran from June 26, 594 to 595 (3). Furthermore, the actual

(1) *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens, éditée par* Paul Bedjan, P. D. L. M. (Paris and Leipsic 1895) 303 f. I owe the above translation to my esteemed and regretted colleague, Rev. A. Vaschalde.

(2) *Synodicon orientale, ou Recueil de synodes nestoriens, publié, traduit et annoté par* J. B. Chabot, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques 37 (Paris 1902) 456.

(3) The regnal years of a Persian monarch were kept even with the current civil year. His first year was counted from the beginning of the year of his accession and his second year began with the first day of the next year following his accession. Cf. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehn* (Leyden 1879) 403 f Chosroes II was crowned on February 15, 590 and counted his years from July 2, 589. For this date, as well as for the reckoning o the Persian calendar, see : M. J. Higgins, *The Persian War of the Emperor Maurice (582-602) Part I, The Chronology with a Brief History of the Persian Calendar* (Catholic University Diss., Washington 1939) 1-23, 49 f. The conclusions of this dissertation were favorably received by most reviewers, for instance, by W. Ensslin in *Byzantinische Zeitschrift* 40 (1940) 176-78, but rejected by P. Peeters, *Anal. Boll.* 61 (1943) 281-86. To discuss his arguments here would be irrelevant, since the only purpose of the present paper is to settle a chronogical problem, and Peeters does not find any fault with the dissertation's determination of the year in which Chosroes was crowned. The chief difference between Theophylactus and Evagrius is that the latter seems to prolong the siege of Martyropolis for two years. Peeters (p. 282), however, takes him to mean only one year, thus bringing him into line with Theophylactus, whose chronology the writer follows. As this is the essential fact established by the study, the writer is happy to have it confirmed by so eminent a scholar, despite disagreement on minor details. The bulk of Peeters' review, pp. 282 ff., deals with the Persian calendar and particularly,

day on which the patriarch took possession of his new see was Easter Sunday, April 3, 595 (1). It was during his year as bishop of Lashom that he received the visit from George, as the quotation above proves. Consequently the "Life of Sabrisho" puts the mission of the pretorian prefect anterior to April 3, 595.

It must be admitted that the biography displays the faults typical of the genre; the hermit Peter writes as a panegyrist and is at great pains never to overlook a miracle or a prophecy of his subject (2). Still, if a naive credulity in the marvelous discredited a source entirely, neither Theophylactus nor Evagrius would pass muster. In hagiography particularly, this penchant does not argue against accuracy in everyday matters, on which, as a matter of fact, the "Life" supplies valuable historical material (2). What is said both of Narsa and George is in itself highly probable. The campaign leading to the final defeat of Bahram VI was centered for some time in a region not far from Lashom (3). If Narsa had paid his respects to Sabrisho, who was highly honored by his fellow-countrymen, it would have materially strengthened Chosroes' cause throughout the Persian Empire, and, at the same time, facilitated the military operations in the neighborhood, which was predominantly Christian. An equally good reason can be assigned for George's visit. Subsequently, Sabrisho won great influence through his friendship with the Christian Shirin, the favorite wife of the oriental monarch, and the ambassador's courtesy would have been designed to enlist her powerful aid at court (4).

---

its application to the Syriac Act of the Martyrs—a nonessential, since there is question there, not of the year, but only of the season of the year in which Chosroes was crowned. (Cf. *Persian War*, p. 24).

(1) Labourt, loc. cit. He gives April 19, 596, because, following Nöldeke, he reckons 1 Chosroes from June 27, 590. Mari gives Easter Sunday as the day of enthronisation, but Amri, Holy Thursday; cf. *Maris Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria ex codicibus vaticanis ed. ac lat. redd.* Henricus Gismondi, S. J. (Rome 1896-99), Vol. I, *Maris versio latina*, p. 51; Vol. II, *Amri et Slibae versio latina*, p. 29.

(2) Labourt, loc. cit.

(3) Higgins, *Persian War*, p. 53.

(4) Labourt, op. cit., p. 209.

So late a date as 600 A. D. for the embassy of the pretorian prefect, then, is not only difficult to reconcile with Evagrius, but flatly contradicts the testimony of the "Life of Sabrisho". Furthermore, it is extremely awkward to harmonize with what we know of the contemporary history. To prove this last point, the chronology of the revolt of Bestam must be studied.

To his maternal uncles, Bindoes and Bestam, Chosroes II owed his throne. He decided early in his reign to rid himself of the two kingmakers. He succeeded in capturing and putting to death Bindoes, but Bestam made good his escape and raised the standard of revolt (1). Bestam had previously been appointed governor and commander-in-chief of the east, Chorasan, and been given in addition the three provinces, Komis, Gurgan, and Tabaristan (2). He first fled to Delam (3). There he fell in with the army of Bahram, which proclaimed him king and successor to its former leader (4). He soon mastered Tehran, Kazwin, and Hamadan (5). Chosroes still held Isfahan with troops Roman and Armenian under Smbat Bagratuni (6). In the sixth year of his reign, he levied more recruits in Ar-

(1) Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides,* (Copenhagen 1936) 439-41. The following sketch does not pretend to give a complete history but merely to present the facts necessary to an understanding of the chronology and especially of the numismatical evidence. The principal source is, *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebêos, traduite de l'arménien et annotée par* Frédéric Macler (Paris 1904), pp. 39-44. Other sources are the "Romance of Bahram Chobin", cited here from the excellent summary in Nöldeke, *Tabari,* pp. 478-87, and the brief but valuable *Anon. Guidi,* i. e., *Chronicon anonymum ed. et interpr.* Ignatius Guidi, CSCO, scrr. syri, versio, III 4 (Paris and Leipsic 1903), p. 16, with which is always to be consulted Nöldeke's *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik übersetzt und commentiert, Sitzb. Wien, philosoph.-hist. Cl.,* 128, 9 (Vienna 1893) pp. 8 f. with the notes.

(2) Nöldeke, *Tabari,* pp. 478, 484; *Anon. Guidi,* p. 16.

(3) Seb., p. 40; Nöldeke, pp. 480, 484.

(4) Ibid.; *Anon. Guidi,* loc. cit.; cf. Nöldeke, *Syrische Chronik,* p. 9, n. 2.

(5) Seb., p. 40; Nöldeke, *Tabari,* p. 485.

(6) Seb., loc. cit. For the Romans, cf. Theophyl. Sim. 5. 11. 9. That Smbat was in command is inferred from the fact that the Armenians who revolted at Isfahan (pp. 41 f.) are spoken of later as having revolted from him, p. 44.

menia, to station them too at Isfahan (1). He then took the field against the rebel, who, after an indecisive engagement, fell back on Delam and later withdrew into Chorasan (2). In 10 Chosroes, Smbat Bagratuni, appointed marzban of Gurgan, set about the recovery of Tabaristan (3). Meanwhile, Bestam had been reducing two chieftains of the Kushans, Shawg and Pariok. Uniting his forces with theirs, he aimed a direct blow at Ctesiphon and the throne. On the march, he was taken unawares by Pariok turned traitor and slain (4). The exact locality of his death is not mentioned but seems to have been in or near Tehran, since, upon the dispersal of his followers, the Delamite contingent speedily gained their homes, while the Armenians fled to Komis (5). (Delam is northwest of Tehran, but Komis, northeast).

The received chronology of Bestam's revolt was formulated by Nöldeke (6). He based his calculations on a passage from Mari (7) and on data from numismatics. The story in Mari is that when Chosroes, filled with anxiety, was confronting the army of Bestam on the eve of the final battle, he was consoled by a vision of Sabrisho, who, on the strength of the apparition, was shortly afterwards promoted from the see of Lashom to the catholicate of Seleucia-Ctesiphon. This narrative (its legendary element may be disregarded) makes clear that the usurper was suppressed previous to 6 Chosroes, since Sabrisho had become patriarch by that time (8). On the other hand, the coins of Bestam, so far as known when Nöldeke wrote, ran only to 6 Bestam. Nöldeke concluded

(1) Seb., pp. 39 f.

(2) Ibid., pp. 40 f., 42.

(3) Ibid., pp. 42 f. The date is given on pp. 46 f., where in connection with Smbat's recall in 18 Chosroes, it is stated that he had held office for eight years.

(4) Ibid., pp. 43 f.; *Anon. Guidi.* loc. cit.; cf. NÖLDEKE, *Syrische chronik,* p. 8, n. 7, as contrasted with *Tabari,* p. 485.

(5) Seb., p. 44.

(6) *Tabari,* pp. 483-87.

(7) NÖLDEKE, *Tabari,* p. 483, n. 2, quotes the passage from J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana* (Rome 1719-28) III 1. pp. 443 b, 444 a, who calls his source Amri; cf., however, GISMONDI's edition of Mari, p. 50.

(8) Cf. supra, p. 5

that Bestam, refusing like usurpers before him to acknowledge that his rival had ever ruled legitimately, had counted his regnal years parallel to Chosroes', his first being Chosroes' first, and 6 Bestam being, as is shown by the report of Mari, his last. The data of numismatics thus agreed with the written sources.

This chronology, however, has been upset by two more recent discoveries. Since Nöldeke's death, a coin from 10 Bestam has come to light (1), proving that the civil war lasted much longer than previously suspected. Nöldeke himself pointed out the significance of *Anon. Guidi,* which was published only some ten years after his *Tabari.* In his annotated translation of this valuable source, he called attention to the fact that it gives an earlier and much more reliable version of the tale told by Mari (2). The Syriac chronicle connects the apparition of Sabrisho to Chosroes not with Bestam but with Bahram: it was on the eve of the final battle with Bahram that the vision took place. Manifestly, Mari got the two rebels confused. Since the chronological conclusions published in *Tabari* had been based on the latter authority, Nöldeke now pronounced them invalid.

In revising the chronology of Bestam's revolt the testimony of the written sources may first be considered. That the civil war lasted ten years is stated by the "Romance of Bahram" (3). That the end came before June 24, 601 is a bit of information to be gleaned indirectly from the fourteenth-century writer, Ebedjesus (Abdisho) of Nisibis, whose chronicle gives 912 Sel., i. e., Oct. 1, 600-1, as the year of the deposition of Numan (4). According to *Anon. Guidi*, this last ruler of the Lakhmid dynasty of Hira was not dethroned

(1) Christensen, op. cit., p. 441.

(2) *Syrische Chronik,* p. 7, n. 6; cf. *Anon. Guidi,* p. 15.

(3) Nöldeke, *Tabari,* p. 479.

(4) Ibid., p. 347, n. 1; Nöldeke had this information by personal communication from Hoffmann. The chronicle has since been published, Paul de Lagarde, *Praetermissorum libri duo* (Göttigen 1879) 91, lines 45 f. Nöldeke believed the notice taken from Elias of Nisibis, but it is not found in his work as we have it: *Eliae Metropolitae Nisibeni opus chronologicum, pars prior,* E. W. Brooks, CSCO, scrr. syri, vers., III 7 (Rome, Paris and Leipsic 1910), p. 60.

until the death of Bestam (1). It is apparent from both the Syriac chronicle and the Arab tradition that some interval elapsed between the two events (2). Though neither gives any clue as to its length, it may with entire assurance be reckoned at three months at least. This makes it possible to set June 24, 601, the first day of 13 Chosroes, as the *terminus ante quem* of the civil war. On the other hand, the *terminus post quem* for the final episode was the beginning of 10 Chosroes. This is indicated by the arrangement of Sebeos' narrative (3).

According to the written sources, then, the revolt of Bestam ended after 10 Chosroes and before 13 Chosroes, i. e., after June 25, 598 and before June 24, 601. According to the "Romance", however, the usurper considered himself the successor to Bahram. The latter had three regnal years, his first from his coronation on March 9, 590 to the next New Year, June 27, 590, his second from June 27, 590 to 591, his third from June 27, 591 to his final defeat in autumn of that year (4). Bestam would then have counted as his first regnal year the unfinished portion of 3 Bahram, and would have begun his reign from June 27, 591. His tenth would, therefore, have begun on June 24, 600, and this agrees with the limit set by Abdisho of Nisibis. In short, according to the documentary evidence, Bestam's reign ran from June 27, 591 to some unknown date between June 24, 600 and June 24, 601.

The documentary evidence is confirmed down almost to the last detail by the numismatic. Persian monies of this epoch regularly show the time and place in which they were struck. Bestam's all have the same mintmark and exhibit the regnal years 2–6 and 10, whereas this identical mintmark is found only on those of 2, 3, 8–17, 19, 21, 23–38 Chosroes (5). As remarked above, the specimen from the usurper's tenth

(1) P. 18; cf. Nöldeke, *Syrische Chronik*, pp. 13-15.

(2) For the Arab tradition see, Gustav Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira* (Berlin 1899) 114-19.

(3) Cf. summary, supra, p. 225; Smbat's appointment in 10 Chosroes is told before the fall of Bestam.

(4) Higgins, op. cit., p. 73; cf. supra, n. 23, for count of regnal years.

(5) Furdoonjee D. J. Paruck, *Sasanian Coins* (Bombay 1924) 113, 173, 234.

year proves the "Romance" right as to the duration of the civil war. Again, since the locality indicated by the mint-mark yields examples of 2–6 Bestam but none of 4–7 Chosroes, it follows that the rebels held the city of issue from four to five years. In the first place, the hypothesis that Bestam purposely counted his years parallel to Chosroes' can be elimminated (1). The fact that both had pieces made in the same place for year 2 would force the conclusion that the town changed hands. This is impossible, because the fighting did not break out until Chosroes' restoration in his third year. Two suppositions, then, are admissible: either Bestam won the mint city in the course of 3 Chosroes and the latter part of his own 2, which makes 1 Bestam equal to 2 Chosroes, or, he lost the city in his own 6 and in the course of 8 Chosroes, which sets 1 Bestam parallel to 3 Chosroes. No good reason suggests itself why Bestam should have dated his reign by a fiction from 2 Chosroes, the year in which, on Roman territory, he showed himself the monarch's most loyal and energetic supporter (2). But, if he reckoned his rule from 3 Chosroes, identical with 3 Bahram, it could be very well accounted for by the assumption that he considered himself Bahram's successor. Here again is a point on which both the documents and the numismatics agree. Consequently, 1–10 Bestam corresponded to 3–12 Chosroes, i. e., the usurper reigned from June 27, 591 to before June 24, 601.

With reference to the interpretation of the mintmark, some controversy exists. Mordtmann favored Hecatompylus but Nöldeke Rai (Tehran) (3). It must be confessed that the former would scarcely fit the data of the written sources. Hecatompylus was from olden times the capital of Komis and

(1) Nöldeke *Tabari*, p. 486 and n. 2, was in a position to advance this hypothesis because he dated 2 Chosroes from June 27, 591, whereas, according to the correct chronology, this was the beginning of 3 Chosroes.

(2) The coinage does not contradict this hypothesis, since we have no specimens from 1 Bestam. However, the lack of pieces for any given year seems to me to prove very little, since we have but ten coins in all of Bestam and since the silence can be readily explained in so many other ways, e. g., mere chance, location of finds, he may not have captured a mint city with a supply of bullion in his first year, etc.

(3) Ibid.; Paruck, op. cit., p. 173.

Chorasan, and, in addition, perhaps the ancestral home of Bestam (1). There is no ground for believing that he ever lost it. On the contrary, even Tabaristan stayed in his hands until 10 Chosroes, while, after his death, Komis was where his Armenian followers could still take refuge. Tehran suits the circumstances much better. It would have to be concluded from the numismatics that, lost by Chosroes in his third year, it was again recaptured in his eighth, and held continuously thereafter save for one brief interruption. This would have occurred during the year 12 Chosroes, 10 Bestam, in which, with both rivals employing its mint, the city must have changed hands. Now Sebeos states that though not originally in Bestam's government it was mastered by him early, and this fits admirably with the year, 2 Bestam, supplied by the coinage. Again we are told that the usurper made it the base of all the operations in which he overran Kazwin and Hamadan—a fact presupposing a lengthy occupation and again agreeing with the specimens 2–6 Bestam. But the evacuation of this base seems implied in the retreat into Delam, and the breaking off of rebel issues after 6 Bestam corresponds. Lastly, the absence of pieces in 7–9 Bestam and their reappearance in 10 Bestam tell the same story as Sebeos, a lengthy sojourn in the distant east for the conquest of the Kushans and a sudden and brief emergence for an attack aimed at Ctesiphon. Just outside the boundaries of his own government and directly in his line of march stood Tehran. He occupied the city, as the coinage shows. Near or in it he met death by treachery. Tehran would have automatically returned to Chosroes within a brief time after the dispersal of Bestam's following, the immediate result of his death.

If, however, the final episode in the revolt took place after June 24, 600 and before June 24, 601, then it is difficult to believe that between the spring and summer of 600 Chos-

(1) J. Marquart, *Eranshahr nach der Geographie des Ps. Moses Chorenachi, mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen,* Abh. Göttingen, philolog.-hist. Kl. 3, 2 (Berlin 1901) 71; Christensen, op. cit., p. 99, puts the ancestral home of Bestam in Dehistan in Gurgan.

roes seized upon some flimsy pretext to threaten Rome with war, as related by Theophylactus (1). This was precisely when Bestam had consolidated his conquests among the Kushans, and was preparing his great drive on Ctesiphon. The *Anon. Guidi* says that the Sassanid, until he had rid himself of his dangerous rival, did not venture so much as to affront Numan, let alone depose or imprison him (2). It is incredible that the monarch, who was careful throughout the duration of the civil war not to risk exciting merely the displeasure of an Arab vassal, would nevertheless have challenged Byzantium to mortal combat at the very moment when the usurper had never constituted a greater menace. In fact, Theophylactus himself tells us that all that ultimately deterred Chosroes from reopening hostilities was the seriousness of the internal situation, but implies that its gravity was an aspect that developed only during George's residence in Persia. This makes no sense in or just before 600 A. D.

Thus, so late a year as 600 for the mission of the pretorian prefect will not harmonize with conditions in Persia as depicted in the sources, both literary and numismatic, for the revolt of Bestam. Besides, it directly contradicts the "Life of Sabrisho" and does not agree too well with the testimony of Evagrius. It may be concluded with assurance that the embassy of George took place at some time previous to 600.

In determining the date more precisely, we have the word of the Syriac hagiographer that the incident occurred before Easter, April 3, 595. Since 12 Maurice ended only a few months previously, we are entitled to take in its natural sense Evagrius' observation that the composition of John of Epiphania's history had been completed by August 4/13, 594. Again, as remarked just above, it was only in the course of George's stay in Persia that the gravity of the revolt was realized by Chosroes. This must refer to the interval between the execution of Bindoes and the first demonstration of Bestam's power in some such event as, for instance, the capture of Tehran. The usurper became master of this city in

(1) *Supra*, p. 218.

(2) P. 18; NÖLDEKE, *Syrische Chronik*, p. 14; ROTHSTEIN, op. cit., p. 116.

2 Bestam, and apparently—if we can trust the negative evidence of lack of pieces for 4 Chosroes—not too long after its beginning, June 26, 592. The embassy of George took place, therefore, in the spring–summer of 592 A. D. (1).

Washington MARTIN J. HIGGINS.

(1) The Ghassanid raid that occasioned the crisis in the first place occurred, therefore, only a very short time after Chosroes' restoration. The Arab poets allude several times to extensive marauding expeditions, but do not give sufficient detail to fix the chronology; cf. NÖLDEKE, *Die Ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafna's. Philos.-histor. Abh.* Berlin 1887, No. 2, pp. 36-40. Only Adi b. Zaid's work can be dated with anything approximating exactness. He wrote most of his compositions during his imprisonment; cf. *Tabari*, p. 319, n. 2. This seems to have occurred in the early years of Chosroes' reign; ibid., p. 320, n. 3. The great foray to which he refers is, then, most likely that mentioned by Theophylactus. NÖLDEKE, loc. cit., and *Ghassanischen Fürsten*, p. 27, n. 5, hesitates to credit the Arab tradition, but, since it is confirmed by other sources, there is no longer any reason for doubting it.

# Unbekannte oder wenig beachtete christliche griechische Inschriften des Mittelalters

Inschriften, die an berühmten Denkmälern eingegraben oder in Museen untergebracht sind, erregen leichter die Aufmerksamkeit der Besucher als solche, die nur in Handschriften uns überliefert sind. Zur letzteren Gruppe gehören drei Athosinschriften, auf die ich in anderm Zusammenhang zum erstenmal hinweisen (1) konnte, und eine andere, die ich hier veröffentlichen werde. Möge diese Studie, die ich meinem Mitbruder G. de Jerphanion widme, das Interesse für die Durchforschung der Archive auch unter dem Gesichtspunkt der Denkmalkunde und der Epigraphie wecken.

## I.

### Inschriften des Kaisers Alexios III. Komnenos (1349-1390) von Trapezunt im Kloster Dionysiou.

Der katholische Missionar Alexander Vasilopulos, ein Priester des griechischen Ritus, hat uns in einem äusserst lehrreichen Bericht an die Kongregation der Propaganda 1627 drei Inschriften des Athos aufgezeichnet, die in der Inschriftensammlung (2) der Gelehrten Millet, Pargoire, Petit fehlen und heute wohl verschollen sind. Zwei von ihnen beziehen sich auf den Kaiser von Trapezunt Alexios III. Komnenos, den Gründer des Klosters Dionysiou, genauer Pro-

(1) *Athos e Roma,* in *Orientalia Christiana,* 5 (1925) 159, 160; vgl. *Rom und Athosklöster,* in OC 8 (1926) 5.

(2) G. Millet-J. Pargoire-L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes du Mont Athos,* in *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome,* fascicule 91 (1904). — Eine vierte von Basilopulos erwähnte Inschrift ist in dieser Sammlung herausgegeben.

dromou (Joh. Baptista). Nach der Beschreibung des Basilopulos waren auf einem alten Bild ebenda der Kaiser Alexios III. Komnenos und der hl. Johannes der Täufer dargestellt. Ueber dem Haupt des Herrschers von Trapezunt standen, in roten Buchstaben gezeichnet, die Worte (1):

Ἀλέξιος ἐν Χριστῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ πάσης ἀνατολῆς, ἰβήρων καὶ περατείας ὁ μέγας Κομνηνὸς καὶ κτήτωρ τῆς μονῆς τοῦ τιμίου Προδρόμου.

Vor den zwei Gestalten war eine Kirche abgebildet, die wahrscheinlich von ihren Händen getragen wurde, und dazu folgende Inschrift (2):

Ἔγωγε μονὴν Βαπτιστοῦ εἰκονίζω,
τῷ ᾄσω ταύτην ἄρτι καθωρίσας
Κομνηνὸς Ἀλέξιος αὐτάναξ μέγας.
Σὺ δὲ παρεστὼς ἀμέσως τῇ Τριάδι
μονὴν ἀντεδίδου μοι τὴν μακαρίαν,
ἐφ᾽ ἣν εἰσελθὼν τύχω τῶν σωζομένων.

Die Echtheit dieser Angaben des Basilopulos steht auch aus dem Chrysobull (3) des Kaisers Alexios III. fest, das er im September 1375 zugunsten jenes Klosters erlassen hat.

## II.

## Inschrift auf dem Fussboden der Muttergotteskirche des Klosters Iviron.

Basilopulos bemerkte in der Mitte der Klosterkirche Iviron auf dem Fussboden « eingemeisselt » (exsculptum) in

(1) Uebersetzung: Alexius magnus Comnenus, in Christo Deo imperator fidelis et dominator totius Orientis, Iberiae, Perateiae, et fundator monasterii Praecursoris venerabilis.

(2) Uebersetzung: Ego monasterium Baptistae repraesento, cui canam, postquam illud nuper exornavi, Alexius Comnenus magnus dominator. Tu autem, immediate adstans Trinitati, mihi in praemium concede beatum monasterium, in quod ingressus sortem habebo salvatorum.

(3) G. Smyrnakes, Τὸ ἅγιον ὄρος, Athen 1903, 506-507; Chrysanthos, Ἡ ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, in Ἀρχεῖον Πόντου, 4-5 (1936) 507-513.

grossen Buchstaben, zugleich mit dem Namen ihres Erbauers Georg (nach ihm König von Georgien), folgende Worte (1):

Ἐγὼ ἐστέρεωσα τοὺς στύλους αὐτῆς, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐ φοβηθήσεται.

Diese Angabe stimmt im wesentlichen mit einer noch heute dort vorhandenen Metallinschrift zusammen, die also lautet (2):

Ἐγὼ ἐστέρεωσα τοὺς στύλους αὐτῆς, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐ σαλευθήσεται, Γεώργιος ὁ ἴβηρ καὶ κτήτωρ.

Mit Ausnahme der letzten Worte, die sich auf den Gründer des Klosters beziehen, ist die Inschrift fast ganz aus Worten der hl. Schrift zusammengesetzt, aus den Psalmversen 74, 4 und 92, 1. Ob der Ausdruck φοβηθήσεται richtig von Basilopulos wiedergegeben wurde, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. Ob die heutige Metallinschrift auf die Zeit des Schriftstellers und Hegumens von Iviron Georg Mtatsmindel (1052-1056) zurückgeht, ist nach dem Urteil der Herausgeber (4) nicht wahrscheinlich. Nun wäre es möglich, dass Basilopulos noch nicht die Metallinschrift, sondern eine in Stein gemeisselte vorfand, die dann später durch erstere ersetzt wurde. Auf alle Fälle ist das Zeugnis des Basilopulos wertvoll, weil es im wesentlichen mit der heutigen Inschrift zusammenfällt.

## III.

### Inschrift am Eingang des Klosters Megistes Lauras.

In der Beschreibung des Basilopulos finden sich folgende fünf Verse (5), die er unter einem Bild der Muttergottes bei der Pforte des Lauraklosters im Athos las:

(1) Uebersetzung: Ego firmavi columnas eius (terrae), et in aeternum non timebit.

(2) Millet-Pargoire-Petit, n. 231, S. 70.

(3) Uebersetzung: Ego firmavi columnas eius, et in aeternum non commovebitur, Georgius iber et fundator.

(4) Millet-Pargoire-Petit, *Recueil*, n. 231, S. 71.

(5) Uebersetzung: Qui intrare vultis per portam domus Dei, sitis remoti ab ebrietate curarum, ut Iudicem intus (in ecclesia) inveniatis benignum (verbaliter: benigne), remissionem vobis dantem peccatorum, et ut ille (vos) in tabernaculis aeternis collocet.

Οἴκου Θεοῦ μέλλοντες εἰσβαίνειν πύλην
ἔξω γένοισθε τῆς μέθης τῶν φροντίδων,
ἵν' εὐμενῶς εὕρητε τὸν κριτὴν ἔσω,
λύσιν ὑμῖν διδοῦντα τῶν ὀφλημάτων
καὶ κατατάξῃ ἐν σκηναῖς αἰωνίοις.

Es ist nützlich, hier daran zu erinnern, dass ebenfalls das Kloster Grottaferrata (1) beim Eingang in seine Kirche dieselbe, jedoch um die letzten zwei Verse gekürzte, Inschrift enthält, die dem Mittelalter angehört.

## IV.

### Weiheschrift des Magistros Basileios, eines Verwandten des byzantinischen Kaiserhauses, zu Ehren des hl. Diakons Stephanos.

Der schon mehrmals hier genannte Basilopulos sah um 1628 im Franziskanerkloster (2) zu Kreta (Herakleion) einen Reliquienschrein, der den oberen Teil des Hauptes des hl. Diakons Stephanos enthalten habe und der folgende in jambischen Versen verfasste Aufschrift (3) getragen habe:

Τὴν σὴν κάραν, πρωτάθλε, μαρτύρων κλέος,
οὗ χάριν αἰτῶ τῆς ψυχῆς σωτηρίαν,
ἣν μαρτυρικοὶ πρὶν κατέστεψαν λίθοι,
ὁ βασιλικὸς σὸς Βασίλειος μάκαρ
στέφω κἀγὼ νῦν ἐξ ὕλης χρυσαργύρης,
γαμβρὸς κρατοῦντος καὶ βαΐουλος μέγας
δώρῳ πενιχρῷ, δεικνὺς ὄλβιον πόθον
καὶ παρακινούμενος ἐκ τῆς ἀξίας.

Der Stifter des Reliquienschreines Basileios bezeichnet sich selber als Schwager (γαμβρός) des Kaisers von Byzanz

(1) *Corpus inscriptionum graecarum.* IV. n. 8725, S. 336; Abbildung auf S. XI.

(2) Archiv der Propaganda, *Greci,* vol. 2, 70r.

(3) Uebersetzung: Caput tuum, prime in pugna, martyrum gloria, cuius gratiam peto animae salutem, quod (caput) prius lapides martyrii cinxerunt, etiam ego tuus imperialis Basilius felix corono nunc ex materia aurea et argentea, cognatus imperantis et magnus praeceptor, dono paupere, desiderium felix exprimens, commotus ex dignitate (tua).

und als Gross-Baiulus (1) (Magnus Praeceptor), dem ursprünglich die Bildung und Erziehung der Kaiserprinzen anvertraut war und der eine bestimmte Rangklasse im byzantinischen Hofzeremoniell innehatte. Nun wissen wir wenigstens aus einer Stelle der Geschichte des Kedrenos (2) von einem Magistros Basileios Skleros, der ausdrücklich als Schwager des Kaisers Romanos IV. Diogenes (1068-1071) bezeichnet wird; leider ist an einer andern Stelle (3) der Name Basileios mit Romanos verwechselt. Wenn der Basileios der Inschrift mit dem Basileios bei Kedrenos zusammenfällt, gewinnen wir eine Zeitbestimmung für die obenmitgeteilten Verse. Es wäre möglich, dass eine andere goldsilberne Weihegabe an den hl. Simeon den Styliten mit griechischer Inschrift (4), die im ehemaligen Kamaldulenserkloster zu Florenz aufbewahrt wurde, den obengenannten Basileios zum Spender hat. Denn auch hier wird Basileios « kaiserlich » genannt; ebenso verrät der Stil der Florentiner Inschrift Anklänge an den Sprachgebrauch der Kretenser Weihegabe. Denn wir lesen in den zwei letzten Versen (5):

κοσμῶ τὸ λοιπὸν σὴν σεβασμίαν κάραν
ὁ βασιλικὸς Βασίλειος ἔκ [π]όθου.

Zuletzt sei erwähnt, dass die Angabe des Basilopulos, dass der Pisaner Papst Alexander V. (ein geborener Grieche) jene Stephanos-Reliquie mit andern Geschenken dem Kloster San Francesco zu Kreta zugewiesen habe, wohl nicht stichhaltig ist. Denn wir besitzen ein genaues Inventar (6) der Bibliothek und der kirchlichen Gegenstände von San Francesco, das nur einige Jahre nach dem Tod Alexanders V. († 1410) verfasst ist; aber hierin ist jene Reliquie nicht erwähnt.

(1) Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, I, 169; *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, I, 933.

(2) Migne, *P. G.* 122, 233 D: ὁ μαγιστρὸς δὲ Βασίλειος, ὁ ἐπ' ἀδελφῇ γαμβρὸς τοῦ βασιλέως.

(3) Migne, *P. G.* 122, 220 A.

(4) Text im *Corpus inscriptionum graecarum*, IV, n. 8811, S. 371.

(5) Uebersetzung: Orno demum caput tuum venerabile, Basilius imperialis, ex desiderio.

(6) G. Hofmann S. I., *La biblioteca scientifica del monastero di S. Francesco a Candia nel medio evo*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 8 (1942) 317-360.

***

Meine Beiträge zur Jubelfeier des P. de Jerphanion, der seit Beginn des päpstlichen orientalischen Instituts ihm als Professor angehört, möchte ich mit einem Lobspruch auf den Papst Eugen IV., den Wiederhersteller der kirchlichen Einheit des Abendlandes und Morgenlandes auf dem Konzil von Florenz, abschliessen. Diese Widmung (1), wahrscheinlich von Johann Plusiadenos verfasst, lautet also (2):

Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ ἡμετέρῳ ἀκροαρχιερεῖ κυρίῳ Εὐγενίῳ θείᾳ προμηθείᾳ πάπᾳ δ', ὃς τῇ τοῦ ἁγίου Πνεύματος συνεργείᾳ εἰρήνην καὶ ἑνότητα πάντων τῶν χριστιανῶν ἐν τοῖς ἡμετέροις καιροῖς ἐπιμελήσατο, εἴη σωτηρία, αἶνος, δόξα, μετὰ μνήμης ἀιδίου, εἰς αἰῶνας ἀμήν.

Rom — GEORG HOFMANN S. I.

(1) Bibliothek Laurenziana, Conventi soppressi, 3, 311r.

(2) Uebersetzung: Sanctissimo et beatissimo domino nostro, summo pontifici domino Eugenio divina providentia papae IV, qui sancti Spiritus cooperatione pacem et unitatem omnium christianorum temporibus nostris procuravit, sit salus, laus, gloria, cum memoria aeterna, in aeternum. Amen.

# Sull'epitafio di Atanasio Masgidas nel monastero del Prodromo presso Serres

Il dotto filologo Pietro Papageorgiu, autore del bell'articolo Αἱ Σέρραι καὶ τὰ προάστεια, τὰ περὶ τὰς Σέρρας καὶ ἡ μονὴ τοῦ Προδρόμου (*Byzant. Zeitschrift* 3, 1894, pp. 225-329), ha pubblicato in Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια ιη′ (1898) p. 442 s., poi in *Byzant. Zeitschrift* 10 (1901), p. 428 s., da copia fornitagli dall'igumeno Cristoforo Dimitriadis, l'epitafio del monaco Atanasio Masgidas (morto nel marzo del 1336), scolpito su una pietra tombale che si trova nel nartece esterno della chiesa del monastero del Prodromo presso Serres. Eccone il testo:

Ὁ τυμβορύκτης, ὁ σπαράκτης τῶν τάφων
ὧν λιγρὲ μὴ ψαῦέ μου τῆς μικρᾶς λίθου.
Ὁ νέκυς ἐστὶν ἔνδον Ἀθανασίου·
Μασγιδᾶς γὰρ τοὔνομα καὶ ῥακενδύτης,
ὃς καὶ βίον ᾤκισε μέμψεως δίχα,
ἀνὴρ ἀτρεκὴς καὶ ταπεινὸς τὰς φρένας,
ἀνδρῶν ἀλλιτρῶν ἐκφυγὼν συνεδρίας
ὡς οὐ δολιώτητα ἐν γλώσσῃ πλέξας.
Εὐκατάνυκτος καὶ μικρὰν ὀργὴν πάσης
τῆς δυσεβοῦς ἔκστηθι νεκρομιχίας,
μὴ συντριβῇς, κέραμε μεστὲ κακίας,
μὴ πῦρ φρυγανώσει σου τὴν κάραν, τάλαν.
Τὸν Μασγιδᾶν, τὸν οἶκον ἀρετῶν μέγαν
οἶκος βραχὺς ἔκρυψε τύμβος ἐνθάδε,
πλὴν δίκαν ἐντὸς ὡς θανὸν δοκῇ πέτρας
ταῖς ἀρεταῖς καὶ ταφῆς ἔξω $-\cup-$.
Ἐν μηνὶ Μαρτίῳ. Ἰνδ. ς′. ϛ Ω Μ Δ′.

Il Papageorgiu alla dichiarazione di avere visto nel 1890 la pietra tombale, ma di non aver avuto tempo di trascri-

verne l'epigramma, fa seguire queste osservazioni. Sono verisimilmente sbagli del lapicida λιγρέ, ᾤκισε, ἀλλιτρῶν, δολιώτητα, δυσεβοῦς, φρυγανώσει (per -ση); al contrario (μικρὰν) ὀργὴν (μακρὰν ὀργῆς?) e δίκαν (ἐντὸς), che non danno alcun senso, sono da ascrivere a cattiva lettura dei relativi compendii. Il senso dei versi 15-16 gli sembra essere πλὴν ὡς (= ὅπως) δίκης ἐντὸς θανὼν (ὁ Μασγιδᾶς) δοκῇ ταῖς ἀρεταῖς (= κατὰ τὰς ἀρετὰς o διὰ τὰς ἀρετὰς) ἔξω πέτρας καὶ ταφῆς ⟨ζῆν ἀεί⟩. Bello il contrasto di τὸν οἶκον ἀρετῶν μέγαν e οἶκος βραχύς (il sepolcro) e il collegamento di δίκης (o θήκης) ἐντὸς con πέτρας ἔξω. Invece di νεκρομιχίας ci doveva essere νεκρομοιχείας o piuttosto νεκρομαχίας. Si segnano i raffronti dei versi 8 e 11 con Salm. 49, 19 e 2, 9 e si nota la frase βίον ᾤκησε. Dal vocabolo ῥακενδύτης deduce che Atanasio fosse monaco, molto probabilmente fratello di Andronico e Giovanni Masgidades, che figurano come donatori al monastero del Prodromo nell'epigramma dedicatorio:

Εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Πρόδρομον.

Δῶρον δέχου νῦν συγγόνων Μασγισδάδων,
ἅμ' Ἀνδρονίκου καὶ Ἰωάννου, μάκαρ,
προφῆτα Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ μόνου Λόγου,
τούτους δυσωπῶν σφαλμάτων ἔξειν λύσιν,

edito dal Treu, *Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant*, Potsdam 1890 p. 40 e riedito dal Papageorgiu in *Byz. Zeitschrift*, 10, 1904, p. 428 e dal Lambros in Νέος Ἑλληνομνήμων 16, 1922, p. 121.

Infine Papageorgiu rileva che i vocaboli τυμβορύκτης, νεκρομαχία e φρυγανῶ mancano nel lessico del Sophocles.

Anche dopo queste delucidazioni del dotto ellenista rimane valida la dichiarazione di lui che si legge nella Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια: Ἀκριβὴς τοῦ ἐπιγράμματος ἔκδοσις κατ' ἔκτυπον ἢ ὁμοιότυπον δὲν εἶναι ἀναξία κόπου.

***

Una coincidenza del tutto imprevista ha richiamato la nostra attenzione sull'epitafio di Atanasio Masgidas.

Studiando alcuni testi del codice Vaticano greco 904, cartaceo del secolo XIV, abbiamo incontrato al foglio 139

recto, penultima linea, una poesia giambica senza titolo e senza nome d'autore, cominciante con

> Ὁ τυμβορύκτης, ὁ σπαράκτης τῶν τάφων,
> μὴ ψαῦέ μου, μὴ ψαῦε τῆς μικρᾶς λίθου.
> ὁ νεκρὸς ἐστὶν ἔνδον Ἀθανασίου |

[seguono al foglio 139 verso

> ὦ Καμάρινα, κἂν μυρίζῃ πλουσίως,
> ὦ βυρσόδερμον, κἂν τὸ δέρμα λεπτύνῃς sino a
> οὐδὲν γὰρ ἄλλο τῷ χρόνῳ τῷ σῷ πρέπει,

che sono i versi 28 80 dell'invettiva di Teodoro Prodromo pubblicata dal Miller in *Manuelis Philae Carmina*, II, 306-311(1).]

(fol. 140 recto)

> ὃς καὶ βιῶν ᾤκισε τὴν κέλλαν μόνος
> καὶ νῦν θανὼν οἰκεῖ με τὴν σορὸν μόνος.

La poesia prosegue per altri dodici versi, dopo dei quali viene

> Τοῦ Θεολόγου πρὸς τὴν ψυχὴν δι' ἐλεγείων.

Inc. Τί σοι θέλεις γενέσθαι – ψυχὴν ἐμὴν ἐρωτῶ (Migne P. G. 37 col. 1435).

Tale scoperta ci metteva di fronte al problema dell'autore della poesia: problema che potemmo risolvere qualche tempo dopo, quando a foglio 94 verso del codice Vaticano greco 305 del secolo XIII (sul quale v. J. Mercati-P. Franchi de' Cavalieri, *Catal. Codd. Graecor. Biblioth. Vatic.* I, 443-450) fra poesie indubbiamente di Teodoro Prodromo ci imbattemmo nel medesimo testo del Vatic. greco 904, sotto la rubrica:

Τοῦ αὐτοῦ (cioè Teodoro Prodromo) Εἰς τάφον Ἀθανασίου ἡσυχαστοῦ στίχοι ἐπιτιμητικοὶ τυμβωρύχοις.

Gli στίχοι figurano come inediti tanto presso Papadimitriu, *Teodoro Prodromo* (in russo), Odessa 1905, p. 356, quanto nel suddetto catalogo. È curioso che il La Porte du Theil abbia omesso di pubblicare questi versi che sono parte originaria della raccolta, mentre ha edito su copia di B. Hase l'epi-

(1) L'apparente interpolazione di questi versi dipende dal fatto che dal legatore il foglio è stato incollato dal margine esterno invece che da quello interno.

gramma anonimo e senza titolo contro un monaco avaro, aggiunto nel margine sinistro da mano posteriore (Inc. Ἐκλικμήσω σου καὶ τὴν κόνιν, εἰ δέοι: v. Migne P. G. 133, col. 1072, riprodotto da *Notices et Extraits des Mss.* VIII, 177). La poesia di Teodoro Prodromo consta di diciassette trimetri giambici, nei quali piuttosto che a celebrare le lodi del defunto, (di cui si dice soltanto che come in vita da ἡσυχαστής abitò da solo la cella, così adesso da solo abita il sepolcro, e che come da vivo, così ora da morto non possiede che un cubito di terra), si mira a deprecare la violazione della tomba. Di questa preoccupazione di preservare le ceneri del sepolto da profanazione o da mescolanza con le ceneri di altri si trovano frequenti esempi: basti ricordare la serie di epigrammi κατὰ τυμβωρύχων di S. Gregorio Nazianzeno (Migne P. G. 38, coll. 99-139) e l'epitafio composto per sè da Giorgio Corcirese (Cougny, *Anthol. Palat. Append.* III, c. II, n. 747, p. 218 s.). I padri, dei quali si attira le maledizioni il profanatore della tomba, sono i 318 padri del concilio di Nicea, che vengono assai spesso menzionati in documenti pubblici e privati ed anche in iscrizioni: ad esempio presso H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, n. 248: Ὁ ῥίπτων χώματα ἐν τῷ τιχίῳ ἔχει τὸ ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν τιη΄ πατέρων ὡς ἐκθρὸς τοῦ Θεοῦ.

Ecco il testo della poesia del Prodromo secondo la lezione dei due codici Vaticani, che presentano varianti insignificanti. Ci manca la collazione del Parigino greco 2831, nel quale il La Porte du Theil afferma ritrovarsi « mais incorrect », la stessa poesia del Prodromo.

Τοῦ αὐτοῦ · εἰς τάφον Ἀθανασίου ἡσυχαστοῦ
στίχοι ἐπιτιμητικοὶ τυμβωρύχοις.

Ὁ τυμβορύκτης, ὁ σπαράκτης τῶν τάφων,
μὴ ψαῦέ μου, μὴ ψαῦε τῆς μικρᾶς λίθου ·
ὁ νεκρός ἐστιν ἔνδον Ἀθανασίου,
ὃς καὶ βιῶν ᾤκησε τὴν κέλλαν μόνος,
καὶ νῦν θανὼν οἰκεῖ με τὴν σορὸν μόνος.
ἥσυχος ἦν ζῶν · ἡσυχαζέτω πάλιν.

μ

Sine titulo Vat. 904. — 1. τυρβορύκτης Vat. 305. Vocabulum τυμβορύκτης pro τυμβορύχος adhibet Mazaris apud Boissonade, *Anecd. gr.* III, p. 132. — 4. ὤκησε V. 904 recte, cfr. 5 οἰκεῖ| ὤκισε V. 305.

μηδεὶς ἐνοχλήσειεν αὐτῷ κειμένῳ,
μὴ τὰς ἀρὰς δέξαιτο τὰς τῶν πατέρων
καὶ χεὶρ Θεοῦ ποίνιμος αὐτὸν προφθάσῃ.
10. Ἄνθρωπε, καὶ ζῶν καὶ παρελθὼν ἐκ μέσου
Ἀθανάσιος οὐδὲν ἔσχεν ἐκ βίου
πλὴν πήχεως γῆς· καὶ φθονεῖς τῷ χωρίῳ;
μὴ πρὸς Θεοῦ, μή, μὴ πρὸς αὐτῶν ἀγγέλων
καὶ τοῦ φρικώδους τῆς θανῆς μυστηρίου.
15. μὴ ψαῦε, μηδ' ὄρυττε, μηδ' ἄνοιγέ με,
τῆς δ' ἀσεβοῦς ἔκστηθι νεκρομαχίας
ἀφεὶς ἄφυρτον τὴν κόνιν τοῦ κειμένου.

8. δέξοιτο V. 904] δέξαιτο V. 305. 12. πήχεος V. 904. 15. ὄρυττε V. 904.

Confrontando i due testi si deve ora constatare che l'ignoto compilatore dell'epigramma sepolcrale per Atanasio Masgidas ha avuto sott'occhio i versi del Prodromo per il sepolcro di Atanasio esicasta, dai quali ha tolto a prestito un solo verso (v. 1) lasciandolo inalterato, e quattro (2, 3, 4, 16) con modificazioni più o meno rilevanti.

Nel verso 2 μὴ ψαῦέ μου, μὴ ψαῦε] ὢν λιγρὲ μὴ ψαῦέ μου presenta oltre al sospetto ὢν λιγρέ (forse ὦ λυπρέ, ὦ λυγρέ) l'errore di prosodia ψαῦέ con l'epsilon lunga.

Nel v. 3 νεκρός] νέκυς introduce un altro errore di quantità.

Nel v. 4 ὃς καὶ βιῶν ᾤκησε τὴν κέλλαν μόνος] ὃς καὶ βίον ᾤκισε μέμψεως δίχα oltre a introdurre l'errore di prosodia βίον e la strana frase βίον ᾤκισε rilevata anche dal Papageorgiu, toglie il contrasto che si nota nel Prodromo tra ὃς καὶ βιῶν ᾤκησε e καὶ νῦν θανὼν οἰκεῖ με del verso seguente.

Nel v. 16 τῆς δ' ἀσεβοῦς] τῆς δυσεβοῦς appare lettura meno probabile di δ' ἀσεβοῦς, che potrebbe trovarsi anche nella pietra sepolcrale. Però qui mancherebbe la ragione della particella avversativa δέ. Forse il plagiatore ha voluto mutare τῆς δ' ἀσεβοῦς in τῆς δυσσεβοῦς dimenticando per influsso di ἀσεβοῦς di raddoppiare il sigma.

Che poi l'epigrammista non osservasse rigorosamente la quantità si ricava anche dai giambi che non sono mutuati dalla poesia di Teodoro Prodromo, come al v. 4 τοὔνομα e al v. 6 ἀτρεκής. Ci sembra invece che egli abbia adottato nella sua epigrafe sepolcrale l'aggruppamento tetrastico forse

ispirandosi ai *Tetrasticha* del suo modello (Migne P. G. 133, coll. 1101-1220).

Rimane da integrare l'ultimo verso dell'epitafio e da fissare il senso di questo verso e del precedente: ciò che potrebbesi probabilmente ottenere da una accurata lettura diretta della lapide. Intanto rileviamo che il supplemento proposto dal Papageorgiu ζῆν ἀεί non è accettabile, perchè contravviene alla parossitonesi, che è osservata in tutti i giambi precedenti (ζῆν ἔτι?).

Da ultimo osserviamo che il defunto Atanasio Masgidas, anzi che fratello dei due donatori al monastero del Prodromo Andronico e Giovanni, come suppose il Papageorgiu, potrebbe essere lo stesso Andronico, il quale fattosi poi monaco, assunse conforme all'uso monastico bizantino il nome monastico di Atanasio avente la medesima iniziale del nome di battesimo.

Dichiariamo di avere scelto appositamente per la presente Miscellanea in onore del Padre G. de Jerphanion un articolo d'argomento epigrafico riconoscendo le sue benemerenze nel campo dell'epigrafia bizantina colla pubblicazione delle iscrizioni delle chiese rupestri della Cappadocia e col lucido *Projet de publication d'un choix d'inscriptions grecques chrétiennes* (in *Actes du IV. Congrès international des Études Byzantines*, Sofia 1934, I, pp. 128 136 = *Bulletin de l'institut archéologique Bulgare* IX, 1935), del quale auspichiamo felice esecuzione.

Roma

Silvio Giuseppe Mercati.

# Nouvelles images de stylites

Les représentations de stylites que le P. Guillaume de Jerphanion a relevées dans ses admirables *Eglises rupestres de Cappadoce* posent un problème d'origine. La caractéristique commune de ces saints, comme « pour les ascètes, les solitaires, dont la vie est avant tout vie de prière » est le geste de l'orant; ceci, « qu'ils soient sur leur colonne, ou qu'ils n'y soient pas: saint Syméon l'Ancien, à Zilvé (pl. 143, 3), le même Syméon et Daniel à Sainte-Barbe de Soghanle (t. II, I, p. 314-315); saint Syméon le Jeune, dans une chapelle voisine, décorée par le peintre même de Sainte-Barbe (t. II, p. 373; pl. 1942)» (1). Or les plus nombreuses images de stylites trouvées en Syrie — on s'en convaincra en parcourant l'étude récente de M. J. Lassus (2) et les publications antérieures de G. Schlumberger et du R. P. Celi (3) — ne donnent pas à l'ascète cette attitude; elles représentent le buste du saint, les mains jointes,

(1) G. de Jerphanion, *La voix des monuments*, nouv. série, 1938, p. 301, renvoyant aux *Eglises rupestres de Cappadoce*.

(2) *Images de Stylites*, dans le *Bulletin d'études orientales* (Institut français de Damas), II, 1932, pp. 67-83, 5 pl. Cf. Lassus, *Inventaire archéol. de la région au N. E. de Hama*, 1936, p. 99 et pl. XVIII, 2; 153, fig. 155; 194, pl. XL, 2 et R. Mouterde, *Atti del III Congresso di archeologia cristiana*, pp. 464-487.

(3) G. Schlumberger, *Rev. ét. gr.*, VII, 1894, p. 323, n° 110 et pour l'attribution de ce sceau au monastère de S. Syméon-le Jeune, P. Peeters, *Analecta Bollandiana*, XLVI, 1928, p. 247 s.; Devreesse, *Le patriarcat d'Antioche*, 1945, p. 248, n. 8. — Le R. P. Jean Mecerian m'apprend qu'il a trouvé, au cours de ses fouilles sur le Mont Admirable, un sceau du monastère, qui confirme pleinement les conclusions du R. P. Peeters. = G. Celi S. I., *Civiltà Cattolica*, 1923 et à part, 2e éd. Rome, 1923: *Cimeli Bobbiesi*, pp. 53-57. Cf. C. Cecchelli, *Rivista di archeologia cristiana*, IV, 1-2, 1927, p. 123, fig. 6 et 125; H. Delehaye, *Journal des savants*, 1929, pp. 455-457.

seul visible au-dessus du chapiteau qui repose sur la colonne. On se demande dès lors d'où vient ce type du stylite « orant », si bien fixé aux IX^e-XI^e siècles, dans une contrée soumise par ailleurs à des influences syriennes. Pourrait-il s'être formé en dehors de la Syrie, la première patrie des stylites, la première aussi à fabriquer ces figurines et ces eulogies que l'on emportait jusqu'à Rome, du vivant même de S. Syméon l'Ancien ? (1).

Quatre nouvelles représentations de stylites, relevées à Beyrouth sur des objets passant dans le commerce, apporteront peut-être quelque lumière sur ces questions d'origine et d'influences.

***

1) Les médaillons de plomb que reproduit notre fig. 1 — ils furent présentés en triple exemplaire — mesurent 0 m. 052 au diamètre sur 0 m. 0052 d'épaisseur.

Au droit, on reconnaît le Thaumaturge du Mont Admirable, saint Syméon le Jeune, mort en 592, tel que le figurent au VI^e siècle l'ampoule de Bobbio (*supra*, n. 3), au IX^e-X^e siècle le sceau du monastère qu'il a fondé (*supra*, n. 3) et entretemps, un médaillon de plomb publié par M. Lassus (2), pour ne citer que les monuments identifiés par une inscription. Même buste coiffé du capuchon, nimbé, les mains jointes, flanqué de deux anges volants qui lui présentent une croix. Le buste repose directement sur le chapiteau, sans trace de parapet; le chapiteau et la base sont ornés de rinceaux, qui rappellent l'image de S. Syméon (probablement le Jeune) dans le Ménologe de Basile, au XI^e siècle. A gauche de la colonne et la touchant de la main gauche, un personnage, de face, coiffé du capuchon monastique et nimbé, se tient debout; dans le champ, sous les pieds de l'ange, en écriture rétrograde, la légende verticale K̇O|N|Ω|N se lit sur la mieux conservée des médailles. Symétriquement, à droite de la colonne s'avance

(1) K. Holl, *Der Anteil der Styliter am Aufkommen der Bilderverehrung*, dans *Philothesia Paul Kleinert*, Berlin, 1907, p. 51 ss.

(2) *Bulletin*, p. 68 s., n° 1 et pl. XVIII, 1-2.

Fig. 1

Fig. 2

Fig 3

Fig. 4

Fig. 5

Fig. 6

un personnage, nimbé, vêtu d'un grand manteau plissé. Au-dessus de lui, une échelle (?), faite d'un arbre abattu, reposant sur un bloc de rocher et atteignant le sommet du chapiteau, puis une fleur. — Au pourtour, la légende:

✠ Εὐλογία τοῦ ἁγίου Συμέων τοῦ Θαυματούργου. Αἰνῖτε (pour Αἰνεῖτε) τὸ[ν Θ(εὸν) ἐ]ν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ. Ἀμήν. Cf. *Ps.* 150, 1.

Le revers est couvert par une croix dont les branches égales s'évasent aux extrémités, qui sont bouletées et ornées de rinceaux.

La citation du Psaume 150: « Louez Dieu dans ses saints » ne s'est rencontrée, à ma connaissance, ni sur des eulogies ni même dans l'épigraphie grecque chrétienne. Quant à la légende Κόνων, elle nous révèle le nom d'un des personnages qui paraissent traditionnellement au pied de la colonne du Thaumaturge; c'est « l'Abbé Konon », un des plus anciens disciples du saint, qui par ses prières lui rendit la vie. Ce miracle de résurrection occupe plusieurs pages de la plus ancienne *Vie de S. Syméon le Thaumaturge*, connue par le ms. du XI[e] siècle (Jérusalem, S. Sabas 108), qui appartint au Monastère même du Mont Admirable (1). Du même coup nous saisissons l'origine monastique de ces figurations: les moines étaient les premiers intéressés à rappeler le grand miracle opéré en faveur d'un des leurs.

La date des trois médaillons est difficile à fixer. Les rinceaux ornant chapiteau et base de la colonne, la croix fleurie du revers (qui annonce le motif des croix ornées enserrées dans un cercle, si en faveur à partir du XI[e] siècle) (2), ne se conçoivent guère avant la fin du VII[e] siècle.

*
* *

2-3) Les deux eulogies à l'étude desquelles nous passons (fig. 2-3 et 4) dépendent évidemment, du point de vue iconographique, de l'école du Mont Admirable.

(1) Delehaye, *Les saints stylites*, p. LXI et *Vita S. Symeonis Stylitae Junioris*, 129-131 (*ibid.*, p. 258-261).

(2) Dalton, *Byzantine Art and Archeology*, p. 713. Voir les culs de lampe des *Églises rupestres de Cappadoce*.

C'est d'abord une ampoule de grandes dimensions qui m'a été aimablement communiquée par M. Dikran Sarrafian, de Beyrouth.

Le stylite y fait corps avec la colonne. Deux globules remplacent les bras du saint ou plutôt le chapiteau sur lequel il s'est établi; les anges, naïvement penchés, élèvent la main vers une croix, placée au-dessus de la tête du stylite; un nimbe entoure son visage et celui des anges. A droite et au bas de la colonne, une éraflure a emporté tout le décor; à gauche, symétriquement, apparaît un objet rond, percé de 5 trous et s'achevant en pointe ou en bouton; c'est, très stylisé, le *thymiatèrion* miraculeux de S. Syméon le Jeune, souvent représenté à cette place (1). — Au revers, un relief, dont le sens n'est pas clair: peut-être reproduction d'un étui à parchemins, jadis scellé par une pastille fixée dans les deux trous encore existants; serait-ce un symbole de la σφραγίς (premier nom donné à l'eulogie) du saint, qui opérait des miracles? (2).

Très semblable, pour l'attitude des anges, l'aspect du stylite et du *thymatèrion*, apparaît la plaque de grès dur, reproduite à la fig. 5-6 (3). L'échelle, à droite de la colonne et reposant sur un des globules qui tiennent lieu de chapiteau, appartient au tableau ordinaire de saint Syméon le Jeune. Le petit monument a été taillé dans un fragment de grand bassin en pierre, pourvu de pieds très bas (voir le revers) et d'anses multiples en forme de têtes humaines; j'ai vu de grands vases de ce genre dans la région de Slémyé.

Par le style et la prédominance de la forme globulaire, ces deux monuments relèvent des traditions de la Syrie du Nord et de la Haute Mésopotamie, comme les encensoirs étudiés naguère par le Père de Jerphanion (4). C'est un Kurde, immigré au Liban, qui le premier aurait détenu l'objet.

(1) Lassus, *Bulletin*, fig. III, VI, V, XII et p. 78. — Dimensions de l'objet: diamètre 0 m. 068; épaisseur au rebord 0 m. 007.

(2) Un moine avait emporté (du monastère) τὰς ἀπὸ τῆς γῆς ἐκτετυπωμένας αὐτοῦ σφραγῖδας (*Acta SS.*, Mai, V, 418 s.; cf. Holl, *op. c.*, p. 57, 3a).

(3) Dimensions: hauteur 0 m. 10; largeur 0 m. 17; épaisseur moyenne 0 m. 015.

(4) *Un nouvel encensoir syrien et la série des objets similaires*, dans *Mélanges syriens R. Dussaud*, I, 1939, pp. 297-312.

***

4) La lampe à pied, à deux becs, que reproduisent nos fig. 5 et 6, provient de Slémyé, gros bourg sis en bordure de la steppe à l'E. de Ḥama (1). Elle fait partie de la collection de M. Michel Chiha, à Beyrouth, qui a bien voulu m'autoriser à la publier.

On y voit deux images de stylites, apparentées aux reliefs de Qonbous et de Gibrîn, qui montrent le saint debout (et non en buste) sur sa colonne (2). De plus, à l'avers, le stylite élève nettement ses deux bras, dans le geste de l'orant; on y distingue aussi la base de la colonne. Aux attributs traditionnels, croix au-dessus de la tête, nimbe, échelle, s'ajoute, pour les stylites figurés avers et revers, une longue croix couvrant le bas du corps et flanquée de deux macarons. Des rinceaux de pampres s'élèvent entre les deux personnages et s'étalent sur la base de la lampe-colonne: symbole de la grâce, si fréquent sur les monuments chrétiens de Syrie et particulièrement sur les images de stylites; à Gibrîn, les pampres sont remplacés par les palmes d'immortalité.

Deux remarques s'imposent, au sujet de cette iconographie populaire, amie des silhouettes enfantines et du décor chargé de points et de ronds.

Elle prête aux stylites deux attitudes différentes: tantôt le geste de l'orant (Slémyé, Gibrîn), tantôt les mains cachées sous l'ample capuce (Antioche, Qonbous, revers de Slémyé); mais toujours elle représente le stylite en pied, non en buste. Elle ignore les détails (les miraculés du saint, son encensoir) placés près de la colonne. Elle se distingue ainsi de l'école du Mont Admirable. Les monuments qui en relèvent furent trouvés, sauf l'ampoule d'Antioche, à l'E. et au S. de Qal'at Sem'ân, et datent, comme le relief de Gibrîn, du V$^{e}$ ou du VI$^{e}$ siècle, c'est à dire d'un temps où le premier stylite

(1) Terre cuite blanchâtre, décor en relief, et de teinte rose. Hauteur totale 0 m. 175; du pied 0 m. 11. Fait en deux moules.

(2) Reliefs de Qonbous (Butler, *Early Churches in Syria*, Princeton, 1929, p. 247), de Gibrîn (Jalabert et Mouterde, *Inscr. gr. et lat. de la Syrie*, I, 1929, n$^{0}$ 256; Perdrizet, *Le calendrier parisien à la fin du Moyen âge*, Paris, 1933, p. 287, fig. [lire Ευμεώνης]); ampoule d'Antioche (Lassus, *Bulletin*, p. 75 s, fig. XI).

était le plus illustre; il est donc probable qu'ils représentent Syméon l'Ancien. — Par sa représentation du stylite-orant, cette iconographie a pu inspirer les imagiers de Cappadoce.

En second lieu, on est frappé du rapport, sans cesse affirmé par ces images, entre la croix du Christ et l'héroïque στάσις des « martyrs aériens » (1): la croix surmonte leur front et parfois couvre leur corps; le relief de Gibrîn montre même le saint les bras en croix, horizontaux, et non élevés suivant le geste de l'orant. I n'est pas téméraire de penser que les images du crucifix et du stylite se sont élaborées simultanément sur le sol syrien (2), avant d'être introduites à Rome et en Gaule par les marchands orientaux.

Beyrouth René Mouterde, S. J.

(1) Evagrius, *Hist. eccl.*, I, 13 (*PG*, LXXXVI B, col. 2456 : ἀέριος μάρτυρ). Cf. G. de Jerphanion, *La voix des monuments*, II, p. 117.

(2) Cf. R. Mouterde, *Atti del III Congresso internaz. di Archeologia cristiana*, pp. 464-467, fig. 8.

# Charlemagne, les Papes et l'Orient

En 781 des négociations avaient été engagées en vue du mariage de Rotrude, fille de Charlemagne, avec Constantin VI, jeune empereur de Byzance sous le nom duquel sa mère, l'impératrice Irène gouvernait alors l'Empire. C'eût été l'alliance. D'après Charles Diehl, la princesse régnante redouta que le puissant roi Charles ne fût un trop solide appui pour la faiblesse de son gendre et ne l'aidât à se rendre maître de la monarchie. Irène fut en effet toujours partagée entre l'ambition et la piété. La piété finit par l'emporter lorsque, détrônée par Nicéphore, mais restée populaire et pouvant encore rétablir sa fortune, elle accepta en toute humilité sa déchéance. Mais auparavant son ambition l'avait menée fort loin, jusqu'à faire crever les yeux de son fils pour le punir d'avoir voulu se soustraire à sa tutelle. Après cela, l'explication de Diehl paraît à tout le moins assez vraisemblable. Quoi qu'il en soit les pourparlers furent rompus, et l'on conçoit que le roi des Francs ait gardé rancune de ce dédit.

Mais dans le même sens agirent peut-être aussi d'autres griefs moins avouables. L'Empire d'Orient et la Papauté, longtemps brouillés par la querelle iconoclaste, se réconcilièrent en 787 au second concile de Nicée, présidé par les légats du pape, qui restaura le culte des images. Evénement certes des plus heureux pour la chrétienté, et dont le grand cœur de Charlemagne aurait dû, ce semble, se réjouir. Mais en dehors des saints — et Charlemagne n'était pas tout à fait un saint — il est rare que les soldats de l'Eglise aient constamment en vue la cause de Dieu toute seule, surtout quand des interêts politiques sont aussi en jeu. Constantinople et Rome une fois remis d'accord, la position unique que les Francs occupaient depuis quelque temps comme soutiens de

la Papauté, n'allait-elle pas être diminuée ? Une inquiétude à ce sujet était trop naturelle, pour qu'on ne puisse la supposer facilement, plus ou moins consciente, en Charlemagne. Comment ne pas y recourir pour rendre compte de certains éclats, dont nous allons parler et qui restent autrement inexpliqués ?

On venait donc de mettre fin en Orient à la querelle des images. L'impératrice Irène, à qui revient le mérite de cette pacification, avait commencé par faire nommer patriarche de Constantinople un homme dévoué à la doctrine traditionnelle, saint Taraise. Puis l'on s'était entendu avec le pape Adrien I pour la célébration d'un concile : c'est le septième œcuménique, second de Nicée. Aussitôt les actes de la sainte assemblée reçus à Rome et traduits en latin, le pape les communiqua à Charlemagne, ne doutant pas qu'il ne se réjouît de voir la paix rétablie dans l'Eglise et l'héresie iconoclaste terrassée. Mais la réaction du roi des Francs ne fut pas celle que le pontife attendait. Les décrets du concile de Nicée lui parurent absurdes, et il se mit aussitôt à en composer, ou sans doute plutôt à en faire composer par un théologien de son entourage — Alcuin, a-t-on pensé — une réfutation en règle. Il semble même qu'elle fut faite sous plusieurs formes, car nous savons qu'il envoya au pape à ce sujet un factum en 85 chapitres, et celui qui nous est parvenu, connu sous le nom de *Livres Carolins*, en compte 120.

L'attaque dirigée contre les décrets conciliaires est fort vive. Nous ne dirons pas que le prince franc en a menti lorsqu'il a déclaré ne se livrer à cette polémique que « par amour de Dieu et goût de la vérité ». Sa piété et son zèle pour la foi étaient incontestablement sincères. Mais en le voyant, lui qui traite d'ordinaire le pape Adrien comme un ami et qui le vénère comme un père, s'en prendre sur un ton aussi âpre, à des documents communiqués par ce même pape et approuvés par lui, nous ne pouvons nous empêcher de penser que, sans s'en rendre compte peut-être, il a subi l'influence de ses ressentiments politiques.

Presque dès le début éclatent des phrases comme celle-ci : « Le vent de l'ambition la plus arrogante, l'appétit le plus insolent de vaine gloire s'est emparé en Orient non seulement des princes, mais aussi des prêtres. Ils ont rejeté toute sainte et vénérable doctrine..., et transgressant les enseignements

des ancêtres, par leurs infâmes et ineptes synodes, ils s'efforcent de faire prévaloir des croyances que ni le Sauveur ni les apôtres n'ont connues ». Et aussitôt commence le procès et du concile d'Hiéria, qui en 753 avait proscrit les images, et de celui de Nicée qui en avait rétabli le culte. Celui d'Hiéria est exécuté d'abord : « Il y a plusieurs années, en Bithynie, un synode fut assemblé qui par une audace insensée, prescrivit la destruction des images. Ce que le Seigneur avait ordonné touchant les idoles des païens, ils l'ont étendu à toute image, ignorant que l'image est le genre, l'idole l'espèce, et qu'on ne peut conclure de l'espèce au genre ni du genre à l'espèce ». Manifestement notre écolâtre d'Aix-la-Chapelle, qui s'est assez fraîchement initié à la dialectique, est tout heureux d'en faire montre. Du reste le concile dont il s'agit n'est qu'un pseudo-concile non reconnu par Rome, et contre lequel, en Orient même, les plus saints personnages, les plus fidèles chrétiens avaient tous protesté. En le critiquant, l'écrit carolin a raison. Ce qui suit est plus osé : il s'agit de l'assemblée dont le pape vient de communiquer les actes à la cour franque ; elle n'est guère moins durement traitée. « Il y a trois ans à peine, dans le même pays, un nouveau synode, présidé par les successeurs des empereurs précédents, et où siégeaient des prélats qui avaient assisté à l'autre concile, préconisa une doctrine directement opposée, mais tout aussi erronée. Ces images que le premier synode défendait même de regarder celui-ci oblige maintenant à les adorer ». La remarque sur les sautes de vent de l'Orient religieux n'était pas sans fondement. Mais c'est le dernier mot qui doit surtout nous arrêter, car nous touchons là au malentendu le plus grave. La traduction transmise par le pape était fort défectueuse. Le concile avait soigneusement distingué entre l'adoration proprement dite, réservée à l'auguste Trinité, et la simple vénération dûe aux saintes icônes ; la traduction au contraire lui faisait tout confondre. Il n'est pas étonnant que Charlemagne en ait été choqué. Et alors, pour marquer sa position, contraire à la fois aux iconoclastes et aux adorateurs des images, il faisait cette déclaration lapidaire : « *Neque adoramus, neque frangimus* ; ni nous ne les adorons, ni nous ne les brisons ».

La querelle cependant ne s'explique pas toute entière par ce malentendu, même en y ajoutant les motifs antérieurs

de ressentiments mutuels. C'est aussi un conflit entre deux manières de concevoir la dévotion : celle de l'Orient et celle de l'Occident. Le concile ne s'était pas borné à condamner les iconoclastes. Il s'était attaché à venger par l'Ecriture et les témoignages des Pères le culte des images et les diverses manières de les honorer. Et là il y avait légitimement certaines divergences entre les chrétiens. Le concile justifiait l'usage oriental d'allumer des cierges et de brûler de l'encens devant les images. Les Occidentaux, généralement moins démonstratifs dans leur piété, n'avaient jamais eu pareille coutume. Rien n'indiquait d'ailleurs que le concile avait voulu l'imposer à tout le monde ; il disait simplement qu'on ne devait point s'en scandaliser. Mais, parti pour tout critiquer, notre rédacteur franc s'indigne : il n'a jamais vu accorder ces honneurs qu'à la Divinité ; il lui paraît intolérable qu'ils soient rendus à de simples images.

De nos jours encore ne voyons-nous pas un peu la même opposition ? L'occidental ne sera-t-il pas facilement un peu choqué par la multiplication des prosternements dans la prière ? Lui qui se pique de largeur d'esprit, il est souvent assez prompt à certaines exclusions. Mais lui-même n'est peut-être pas non plus sans reproche. Sa tenue protocolaire, non toujours exempte de raideur un peu fière jusque dans le lieu saint, n'accuse-t-elle pas un certain manque de simplicité ? Et c'est bien là pour le moins une grave imperfection. Laissons cela et revenons à l'écrit du roi des francs.

Les critiques acerbes et injustes que nous avons citées ne sont qu'un ou deux exemples entre maints autres. Tout ce qui peut prêter à contestation soit dans la doctrine du concile, soit dans les arguments ou les témoignages dont elle est étayée, est passé au crible d'un examen impitoyable, qui sent fort le parti pris. Les remarques tombent parfois juste ; plus souvent à côté. Si sévère pour les moindres faiblesses des Grecs, le théologien d'Aix-la-Chapelle ne s'aperçoit pas qu'il se met lui aussi bien souvent dans le cas d'être repris.

Cela d'ailleurs n'allait pas tarder. Le pape Adrien ne pouvait pas laisser sans réponse l'audacieux factum de Charlemagne. Dans une longue lettre, sans se fâcher, mais sur un ton doucement paternel, il remit les choses au point. Il y rappelait d'abord les textes de l'Evangile qui établissent la

primauté de Saint Pierre et l'indéfectibilité de sa foi, et déclarait, laissant de côté toute cause purement humaine, vouloir défendre simplement la tradition immaculée de la Sainte Eglise romaine. Puis il relevait patiemment une à une les critiques incompétentes et les outrances de l'œuvre franque. Il montrait surtout discrètement au scribe féru d'érudition que son jeune savoir avait ses limites et qu'il lui arrivait de dénoncer comme nouveautés inouies telles allégations en faveur desquelles on pouvait faire valoir d'excellentes autorités. On aime à voir le père vénéré de la grande famille chrétienne défendre ses fils repris à tort par un frère aîné, — ou se croyant tel, — dont les reproches souvent ne manquaient pas d'arrogance.

A vrai dire, ce bon pape, dans son œuvre de défense bénigne excède peut-être un peu à sa manière. Oh! non pas certes par des vivacités de polémique, mais par une bienveillance parfois déplacée. On regrette ici ou là de le voir essayer de sauver des témoignages légendaires, récusés fort justement par les théologiens d'Aix-la-Chapelle, et dont le peu de valeur n'enlevait d'ailleurs rien à l'autorité du Concile. Mieux aurait valu les abandonner (1).

Par contre il est digne de tout éloge pour la manière dont il défend la formule trinitaire des Grecs, mise en cause fort inopportunément par Charlemagne. Dans le synode de Nicée, la patriarche Taraise, suivant l'usage de sa nation, s'était exprimé ainsi : « Je crois au Saint-Esprit, Seigneur et vivificateur, qui procède du Père par le Fils ». Là contre le roi des Francs protestait avec véhémence : « Il n'a pas dit, s'écriait-il, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, comme le confesse et le croit universellement toute l'Eglise ; mais il a dit qu'il procède du Père par le Fils, profession de foi équivoque, car on peut signifier par là que le Fils est inférieur au Père, ce qui contient tout le venin de l'arianisme ». A cela le pape répondait : « Cette formule, Taraise ne l'a pas inventée ; il n'a fait que professer la doctrine des saints Pères, et en raison du grand amour que nous portons à votre sublime Excellence royale, protégée de Dieu, nous allons vous apporter quelques textes qui vous convaincront ».

(1) Ainsi en est-il en particulier de la légende du portrait envoyé par le Christ au roi Abgar d'Edesse.

Charlemagne ne se montra guère docile à cette remontrance du pape. Quelque temps après, en 794, il réunissait tous les evêques de ses états au concile de Francfort. Là fut condamné trés justement l'adoptianisme, sorte de nestorianisme renouvelé, doctrine dangereuse de quelques évêques espagnols qui mettait en péril la croyance à l'Incarnation. Mais ce qui fut moins bien, c'est qu'on osa encore en présence des légats du pape, s'y élever contre le concile de Nicée, et le condamner comme ayant enseigné l'adoration des images.

A ce propos M. Kleinclausz écrit une phrase qui appelle quelques remarques : « Comme l'assemblée, note-t il, était composée des " évêques et prêtres des royaumes des Francs et d'Italie, d'Aquitaine et de Provence " et vraisemblablement d'accord avec le clergé de la Grande-Bretagne, les prétentions du concile de Nicée au titre d'universel se trouvaient déjouées et son autorité par voie de conséquence ébranlée ». La théologie ne saurait accepter ce verdict. Le concile de Nicée avait été sans doute un concile avant tout oriental ; cependant par la présence des légats romains l'Occident s'y trouvait virtuellement représenté. Puis, ce qui est le point capital, le pape avait montré très clairement, ne fût-ce que par la lettre à Charlemagne que nous avons citée, qu'il le tenait pour œcuménique, qu'il le confirmait et le couvrait de son autorité. Après cela, la question était close.

Mais ce qui est fort intéressant à noter, c'est que pour sauvegarder l'autorité de ce VII[e] concile, si cher à tout l'Orient, qui a vengé le culte des saintes icônes, il faut absolument s'appuyer sur celle du pape. Toute théologie purement épiscopale ou conciliaire doit s'avouer impuissante à le faire. En cela M. Kleinclausz a parfaitement raison : Nicée, Francfort, Orient, Occident, les deux s'équivalent, si l'on ne regarde pas de quel coté se trouvait le pape, et la question reste indécise [1]. Elle n'est tranchée que par le principe : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia* ; là où est Pierre, là est l'Eglise.

[1] Le patriarche de Constantinople Anthime VII, lorsque, répondant à Léon XIII, il opposait fièrement aux « corruptions de l'Eglise Romaine » la foi de l'Eglise des sept conciles œcuméniques, ne songeait sans doute pas que, pour justifier l'œcuménicité du VII[e] concile — pour ne parler que de celui-là — il faut absolument recourir à l'autorité du pape.

Adrien I en fait ne protesta pas contre le concile de Francfort ; il avait suffisamment fait connaître sa pensée; à quoi bon prolonger des contestations inutiles? Il savait bien que les Francs, s'ils pouvaient être par moments un peu indépendants et revêches, ne songeaient pas à se séparer. Tenant à rester unis à l'Eglise romaine, ils seraient ramenés par la force des choses un jour ou l'autre à la doctrine commune. Et c'est bien ce qui arriva. A la génération suivante, on trouve encore dans l'épiscopat franc — chez un Hincmar de Reims ou un Agobard de Lyon — quelques préjugés contre le culte des images. Puis le silence se fait. Et quand, au XIII[e] siècle, en pleine Université de Paris, Saint Thomas d'Aquin traitera la question, il rejoindra exactement l'enseignement de Nicée. Plus tard encore Bossuet écrira, sans hésiter : « Ce Concile est honoré de toute la chrétienté sous le nom de VII[e] concile général ».

L'année suivante, 795, le pape Adrien mourut. « Charlemagne, écrit Mgr. Duchesne, le pleura comme un ami; il lui fit même composer et graver une fort belle épitaphe, monument à la fois de la sympathie royale et de la renaissance littéraire, qui, sous les auspices du grand prince, commençait à porter ses fruits ». Le malentendu au sujet des images n'avait donc pas troublé les bons rapports entre le pape et le roi ; il n'était pas au fond bien grave.

A la place du défunt fut élu Léon III, prêtre pieux et charitable, peut-être sans beaucoup de relief, en tout cas de modeste origine, il ne pouvait s'imposer dès l'abord comme Adrien I à la fois par sa grande naissance et les hautes qualités de l'esprit. Formé dans les bureaux de la curie romaine, il fut promu malgré l'opposition de l'aristocratie locale. Il devait le payer cher. Il n'était pas au pouvoir depuis quatre ans qu'il était victime d'un complot ourdi par les nobles. Comme il se rendait à l'église Saint-Laurent *in Lucina,* il fut assailli, jeté à terre, roué de coups ; on tenta de lui arracher la langue, de lui crever les yeux. Sauvé par deux officiers francs, qui représentaient Charlemagne à Rome, il put se réfugier à Spolète et de là il se transporta jusqu'en Saxe, à Paderborn, auprès du grand protecteur de la Papauté.

Mais on ne s'était pas contenté de conspirer contre lui, on lui faisait encore un procès ; on le traitait d'adultère, de

parjure. Finalement des deux cotés on en appela au roi des Francs. Léon III dut, à Rome, en sa présence, se justifier par serment des accusations portées contre lui. Circonstances peu propres à assurer son indépendance. Et pourtant, ce pauvre pape, si violemment contesté, qui paraît humainement si peu de chose en face de son puissant protecteur, nous le verrons tout à l'heure résister fermement à des demandes fort légitimes de Charlemagne, uniquement parce qu'ayant conscience de ses devoirs de chef de l'Eglise universelle, il ne veut pas donner aux Grecs de prétextes de mécontentement.

Sur le terrain politique cependant il ne tarda pas à payer largement son tribut de reconnaissance, au risque de déplaire à l'Empire d'Orient, en couronnant Charlemagne empereur, à la Noël de l'an 800. Ce n'était là que reconnaître solennellement une situation qui était en fait déjà parfaitement établie. Le roi des Francs était sans conteste le maître de tout l'Occident ; la cour de Constantinople n'y exerçait plus depuis longtemps aucune autorité, mais elle n'avait jamais renoncé à ses anciens droits. Il fallait s'y attendre, elle se jugea offensée ; il y eut entre les deux empires une période d'extrême tension ; l'on en vint même à une rupture. Mais enfin en 812 un nouvel empereur reconnut le fait accompli : et l'on rentra dans les voies de l'accord.

Laissons de côté pour un instant ces récits de contestations et de luttes et tournons-nous vers des faits plus consolants. Charlemagne n'était pas seulement un grand prince, c'était avant tout un prince chrétien, et comme tel il savait avoir lui aussi à sa manière le sens de l'universalité de l'Eglise, il l'avait même par moments d'excellente manière. L'Orient chrétien ressentit sous son règne les bienfaits de la charité franque ; surtout cette partie de l'Orient qui, soumise à la domination sarrasine, avait plus besoin d'être secourue. « Toujours prêt, nous dit Eginhard, à soulager les pauvres, il répandit ses dons non seulement dans son royaume, mais au-delà des mers : en Syrie, en Egypte, en Afrique, à Jérusalem, à Alexandrie, à Carthage. Partout où il apprenait que des chrétiens souffraient de l'indigence, compatissant à leur denûment, il leur envoyait de l'argent. Et c'est aussi pour cela surtout qu'il cultivait l'amitié des princes de ces régions, afin que les chrétiens vivant sous leur domination en ressentissent les avan-

tages (1). « Ajoutons que l'Orient sut montrer grandement sa reconnaissance. Au témoignage des *Annales Royales,* en l'an 800, le patriarche de Jérusalem lui envoya les clefs du Saint Sépulcre et du Calvaire. S'appuyant sur ces textes, les historiens occidentaux ont souvent parlé des relations du prince franc avec le calife Haroun-al-Rachid, ou même d'une sorte de protectorat sur les Lieux Saints, qui serait comme un prélude aux établissements des Croisés. Mais les historiens arabes sont, paraît-il, muets à ce sujet. Le fait est discuté entre savants. Nous préferons donc n'en pas parler ; d'autant plus que précisément touchant les mêmes Lieux Saints, des faits mieux attestés nous appellent

Au mont des Oliviers se trouvait un couvent de moines francs en rapports fréquents avec la cour d'Aix-la-Chapelle, dont ils suivaient les usages liturgiques. Cela leur attira de la part des Grecs des désagréments. Ecoutons-les raconter l'incident en une lettre au pape Léon III. Le récit est facile à suivre ; ses phrases latines s'égrènent claires et menues, déjà écrites à la française : « Père très bon, nous qui sommes ici hôtes de la sainte cité de Jérusalem, nous n'aimons personne sur terre plus que vous, et autant que nous le pouvons, dans ces saints lieux, jour et nuit, nous répandons nos prières pour vous devant le Seigneur. C'est pourquoi c'est à vous que nous voulons faire connaître la tribulation que nous souffrons. Le moine Jean, du monastère de Saint-Sabas, s'est élevé contre nous en disant que les Francs qui sont au mont des Oliviers sont hérétiques et qu'il n'y a pas pire hérésie que la leur. Et nous lui avons dit : « Notre frère, taisez-vous. Si vous dites que nous sommes hérétiques, vous le dites aussi du Saint-Siège Apostolique ». Il n'a rien voulu entendre, et il en est venu jusqu'à nous faire attaquer, le jour de la naissance de notre Sauveur, à Bethléhem même, dans la sainte Etable où Notre Seigneur, le Rédempteur du genre humain, a daigné naître pour le salut du monde ; il a envoyé des hommes de main pour nous chasser dehors, en disant que nous étions hérétiques et que les livres que nous avions étaient hérétiques. Mais par votre sainte prière et par votre foi le Seigneur nous a fortifiés. Ils n'ont pas pu nous mettre

(1) *Vita Karoli,* cap. 25.

dehors. Tous nous avons dit : « Nous voulons mourir ici ; vous ne nous mettrez pas dehors ». Et nous avons dit aux prêtres de la sainte cité : « Voyez, Pères et frères, ce que l'on dit contre nous et contre la sainte foi romaine ; jamais nous n'avons entendu accuser ainsi notre nation » (1).

Quelle était donc la cause de tant de colère ? C'est que les moines latins, selon l'usage qu'ils avaient vu observer à la chapelle impériale, chantaient le *Credo* avec l'addition du *Filioque*. Cette fois l'attaque venait des Orientaux ; elle allait amener l'intervention du Saint-Siège.

Dans cette bagarre théologique se trouvaient engagées deux questions qui doivent être soigneusement distinguées. Tout d'abord la question dogmatique : est-ce une hérésie de dire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ? Puis la question disciplinaire et liturgique : avait-on le droit d'ajouter le *Filioque* à la récitation du symbole ? Sur cette dernière affaire, au fond secondaire, le pape garda d'abord le silence ; en un sens elle regardait plutôt Charlemagne que lui puisque c'était de la cour imperiale que les moines francs avaient pris l'usage de chanter le Credo avec le *Filioque*, contrairement à la coutume romaine d'alors. Il communiqua la lettre des plaignants à l'empereur, suivant le désir exprimé par eux. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il en advint.

La première question était autrement grave. La foi romaine avait été mise en cause. L'honneur du Saint-Siège devait être vengé et « la dignité du successeur de Pierre exige, comme le remarque à ce propos un théologien, qu'il n'expose sa foi que pour l'imposer ». Léon III envoya donc à Jérusalem une lettre dogmatique, adressée à toutes les Eglises orientales, et qui débutait ainsi : « Nous vous envoyons ce résumé de la doctrine orthodoxe, pour que, vous aussi bien que le monde entier, vous teniez inviolablement la vraie foi suivant la profession de l'Eglise romaine, catholique et apostolique ». Par deux fois le dogme de la procession par le Père et le Fils, était formulé : *Spiritum Sanctum a Patre*

(1) *Epistola peregrinorum monachorum, in monte Oliveti habitantium, ad Leonem papam.* Ce curieux document se trouve reproduit, d'après le manuscrit de Saint-Martial de Limoges, dans la première dissertation de Lequien sur les œuvres de S. Jean Damascène (MIGNE, *Patrol. Grecque*, t. 94, p. 206).

*et Filio aequaliter procedentem... Spiritus sanctus a Patre et Filio procedens.* Elle se terminait par cet anathème : « Celui qui ne croira pas suivant cette foi, est condamné par la sainte, catholique et apostolique Eglise qui a été fondée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui est gloire dans les siècles » (1).

Qu'allaient faire les Eglises d'Orient recevant pareil message ? Si, comme le soutiendra bientôt Photius, elles avaient tenu pour une hérésie la procession *ab utroque,* elles se devaient à elles-mêmes de protester contre l'erreur qu'on prétendait leur imposer. Or, nous ne voyons rien de tel. Le pape a défini la doctrine romaine ; il n'y a pas de trace que personne ait rien trouvé à y objecter. Nous touchons du doigt que la tradition sur la Trinité est bien la même dans les deux Eglises.

Pour revenir à la lettre des moines de Jérusalem, nous avons dit qu'elle avait été transmise par Léon III à Charlemagne. Celui-ci, qui n'avait pas cessé de s'intéresser beaucoup aux questions dogmatiques, réunit à cette occasion, en 809, un grand concile à Aix-la-Chapelle. La doctrine sur le *Filioque* y fut solennellement affirmée ; il semble bien que l'insertion de ces mots au symbole y fut aussi sanctionnée. Ce qui est sûr c'est que des envoyés furent dirigés vers Rome et qu'ils eurent à y défendre l'usage de la chapelle impériale. Parmi eux se trouvait le moine Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, un des bons théologiens de l'époque, lequel nous a laissé, de l'audience pontificale, un récit détaillé qui ne manque pas de piquant.

Le pape en somme désapprouvait le zèle trop empressé qui avait porté à introduire cette nouveauté litigieuse. Mais il avait à faire à un de ces lettrés de l'empire franc, dont l'esprit, aiguisé par la culture renaissante, non seulement ne se refusait pas à la discussion des idées, mais s'y complaisait. L'audience prit assez vite la tournure d'une conversation animée.

« Mais, Saint Père, disent les envoyés, puisque vous venez de dire qu'il fallait croire le *Filioque,* et l'affirmer et le défendre, n'est-ce pas un devoir de l'enseigner ?

(1) Il est quelque peu étonnant qu'un document aussi significatif ne se trouve pas dans l'*Enchiridion* de Denzinger.

Le Pape. — Sans doute.

Les Envoyés. — Mais alors, pourquoi ne serait-il pas permis de le chanter et de l'enseigner en le chantant?

Le Pape. — Il est permis, je l'ai déjà dit, de l'enseigner en chantant et de chanter en l'enseignant. Mais il est illicite de l'écrire ou de le chanter là où cela est prohibé.

Les Envoyés. — Il est vrai que les conciles œcuméniques ont interdit toute addition au symbole. Mais avouez que s'ils l'eussent inséré dans le symbole, il serait bon aujourd'hui de le chanter.

Le Pape. — Certainement, puisque c'est un mystère qu'on doit croire, quand on peut y atteindre.

Les Envoyés. — Mais alors, n'eussent-ils pas bien fait, si, en insérant seulement quatre syllabes, ils eussent manifesté aux siècles suivants un si important mystère?

Le Pape. — Je ne prends pas sur moi de décider s'ils eussent bien ou mal fait. Examinez le cas que vous faites de vous-mêmes; car pour moi je ne me compare pas à ces grands docteurs. — Petite leçon de modestie qui n'était peut-être pas hors de saison.

Les Envoyés reprennent: « Loin de nous un tel orgueil, Saint Père. Mais le zèle nous pousse... La fin du monde approche; les temps deviennent périlleux; il faut éclairer la foi des fidèles... Si votre Paternité savait combien de milliers ont appris en chantant ce qu'autrement ils auraient ignoré, elle serait de notre avis et permettrait de le chanter » (1).

La discussion se poursuit et le Pape ne manque pas de montrer à ses ardents interlocuteurs que le zèle pour la doctrine doit être accompagné d'humilité et de prudence. Evidemment il était préoccupé de ne pas donner prise aux griefs des Orientaux: une altération dans le symbole commun aux deux empires était chose fort grave: bien des difficultés pouvaient en suivre, auxquelles il ne fallait pas s'exposer de gaieté de cœur.

N'avons-nous pas là un exemple fort intéressant de conflit entre la fougue française et la sagesse romaine? Notre bon

(1) En donnant ce résumé de l'audience de Léon III, nous avons suivi de très près celui qu'avait déjà donné le P. de Régnon dans ses *Etudes sur la Trinité*, t. 4, p. 217.

abbé bénédictin a, comme souvent ceux de sa race, le goût des idées et le zèle pour le triomphe de la vérité dont il s'est une fois rendu compte. Le pape Léon III pouvait lui être inférieur comme homme d'études et comme théologien ; mais il avait davantage le sens du gouvernement des âmes, il était sans doute aussi plus homme de Dieu ; ce n'est pas sans raison que l'Eglise l'a inscrit au nombre des saints. L'abbé de Saint-Mihiel était, ses ouvrages en font foi, un moine pieux et zélé ; mais le dialogue que nous venons de citer ne nous le montre-t-il pas attaché de façon un peu exclusive à la défense de ses idées et des usages de la cour franque? Plus près de Dieu, saint Léon III est par le fait même plus près des âmes ; conscient de ses responsabilités de père, il songe davantage à toutes les âmes, de l'Orient comme de l'Occident, il sait avec quel infini respect elles doivent être traitées. Introduire un nouvel usage, qui peut causer du scandale, qui peut préparer le schisme, il s'y refuse autant qu'il le peut. Si Charlemagne avait été plus docile à ses directions, le *Filioque* aurait alors disparu du *Credo* dans l'empire franc.

A Rome du moins, où il était davantage le maître, il tint à laisser un témoignage durable de l'antique tradition. Par ses ordres, sur deux plaques d'argent, du poids de cent livres, furent gravés les textes identiques en grec et en latin du symbole de Nicée, sans le *Filioque* ; et ces plaques furent fixées dans la confession de Saint-Pierre, comme une preuve parlante de l'unité de foi de l'Orient et de l'Occident.

Un temps devait venir cependant où les successeurs de Léon III ne pourraient plus garder la même réserve. Quand Photius, patriarche de Constantinople, prétendant parler au nom de tout l'Orient, eût mis directement en cause l'orthodoxie de l'Eglise romaine au sujet du *Filioque*, la question changea totalement de face. Les papes durent alors, sous peine de manquer à leur devoir de dépositaires de la foi, donner le même éclat à l'affirmation de la doctrine qu'en avait eu son audacieuse négation, et le *Filioque* fit alors son entrée définitive dans le symbole. On voit que, s'il y eut là une nouvelle cause de disputes, qui, hélas, ne sont pas encore terminées, l'initiative n'en est pas venue de Rome.

Beyrouth GUSTAVE NEYRON, S. J.

# Iscrizione di Licia

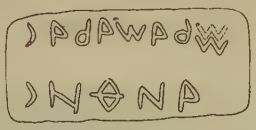
Hagi Nicola Ferteclis che fu mia affezionata ed esperta guida nei viaggi di esplorazione archeologica che ebbi a compiere negli anni 1913-1914 in Panfilia, Pisidia e Cilicia, mi narrava di un'iscrizione in caratteri per lui nuovi, che egli aveva potuto vedere incisa su una rupe in una località così fuori mano e di tanto difficile accesso, che egli trovatosi per caso e sprovvisto di mezzi da scrivere dinanzi ad essa in uno dei suoi abituali vagabondaggi nelle zone non troppo lontane da Adalia, suo luogo di residenza, non aveva potuto far altro che riprodurre con la maggiore possibile esattezza quei segni, incidendoli con la punta del coltello sulla cassa del suo grosso orologio da tasca. Egli si riprometteva di condurmi sul posto, dove l'alacre sua fantasia vedeva già un tesoro o quanto meno una tomba intatta. I segni incisi sulla cassa dell'orologio mi sembrarono caratteri licii, e il misterioso luogo essendo tra i monti molto ad oriente da Adalia, poteva benissimo rientrare nel dominio di quel gruppo linguistico. Decisi pertanto di rimandare la gita a quando avessi intrapreso, come era in programma, una perlustrazione piuttosto ampia della Licia. Le vicende della guerra 1914-18 e la susseguente espulsione dei greci dall'Asia Minore non hanno più permesso l'attuazione di quel programma.

Il buon Hagi Nicola però che a suo modo amava del più fervido amore le cose antiche del suo paese natale, non si rassegnò a veder perduta la sua scoperta, e dalla Grecia dove si era rifugiato, non potendomi mandare l'archetipo inciso sulla cassa del suo orologio, mi inviò una seconda copia: una laminetta metallica sulla quale aveva trascritto sempre col metodo dell'incisione a punta di coltello i segni da lui rilevati. Ne ho fatto disegnare un facsimile che accompagna queste mie poche parole.

L'attribuzione alla epigrafia di Licia mi sembra sicura, e sicuro è anche il fatto, che il piccolo testo non è compreso nella raccolta dei *Tituli Asiae Minoris lycia lingua conscripti* curati dal Kalinka. L'apografo di Hagi Nicola lascia molto a desiderare non solo per la forma delle lettere, ma anche per la direzione della scrittura che sembra diversa nelle due linee, quasi si trattasse di un caso di bustrofedismo che viceversa non appare nelle altre iscrizioni licie. Da tanto imperfetta copia non so, se un competente specialista sarà in grado di restituire un probabile archetipo; a me certo si addice il respingere qualunque tentazione di proporre congetture.

Ho pensato soltanto mi fosse lecito presentare il povero e malcerto documento *ne pereat,* alla indulgente cortesia dell'uomo che desideriamo onorare si può dire, che δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε. E mi arride la speranza, che possa al padre de Jerphanion non esser discaro un frustulo, misero quanto si voglia, ma colto tra quelle rupi di Anatolia, che devono essere un caro ricordo per lui, come, grazie alle sue dotte fatiche, sono state per noi fonti di tanto peregrino e cospicuo ammaestramento.

Roma



Roberto Paribeni.

# Sur l'Orphée de la Fontaine monumentale de Byblos

En 1940, M. J. Lauffray, architecte, ayant reçu mandat de M. M. Dunand, put explorer à Byblos, au pied de la pente Nord du socle rocheux qui supporte l'antique Gebal, une zone de terrain située entre le Château des Croisés, les bâtiments turcs édifiés sur l'enceinte médiévale et le *souq* qui prolonge la porte orientale de cette enceinte. Il découvrit là, au bord d'une voie monumentale et dans un carrefour antique, un important Nymphée, sorte de fontaine publique (1), qu'il a fait connaître aussitôt avec beaucoup de diligence et de soin dans le t. IV du *Bulletin du Musée de Beyrouth*, en décembre 1940 (2) (fig. 1).

Les circonstances malheureuses n'ont pas permis, depuis 1940, que ce travail fût connu autant qu'il le méritait. La publication provisoire — où M. J. Lauffray avait donné d'emblée d'excellents plans, et toute une documentation photographique, en même temps que son rapport de fouilles — n'est pas devenue, au contraire, plus accessible du fait de la guerre. On le regrettera, le monument giblite mis au jour étant fort intéressant par lui-même et par le décor sculptural qui s'y rapportait. Il n'est pas fréquent de pouvoir étudier dans l'ensemble une ruine antique de cette sorte, suffisamment datée et encore pourvue, en partie, de sa vêture plastique.

Parmi les nombreuses sculptures découvertes par M. J. Lauffray (3), je voudrais détacher, ici, afin de l'étudier plus

(1) L'eau de la fontaine était distribué par neuf bouches (cf. pl. 2 du Rapport Lauffray).

(2) P. 7 sqq. (t. à. p.).

(3) Les éléments de plus de dix œuvres de statuaire ont été recueillis.

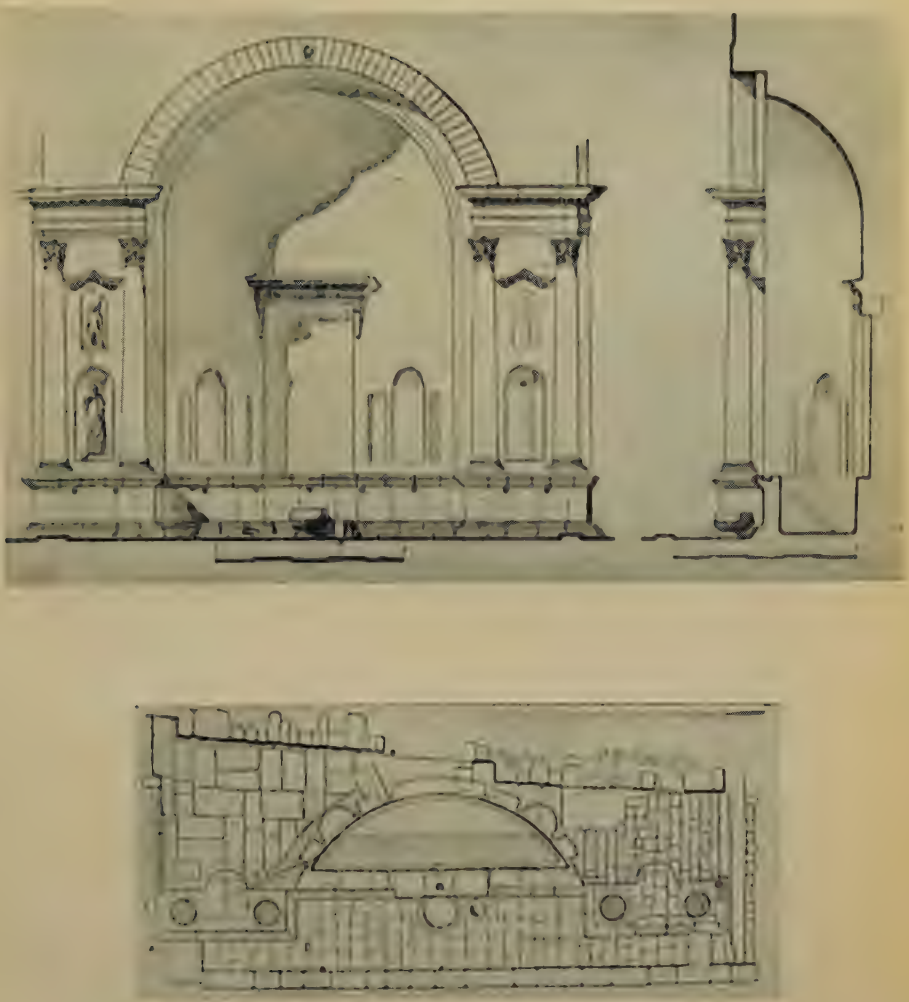


Fig. 1 — Le Nymphée de Byblos, d'après J. Laultray. Plan à la p. 10, pl. 2, du Bulletin du Musée de Beyrouth (avec élévation et coupe).

Fig. 2 — J. Langfray, Une fouille au pied de l'Acropole de Byblos. Extrait du Bulletin du Musée de Beyrouth, t. IV, p. 30, pl. 5 à g.

spécialement, celle qui a été reproduite dans le *Bulletin du Musée de Beyrouth* à la pl. v (à gauche) : Orphée charmant les animaux (fig. 2). L'œuvre était exposée, nous dit-on, « dans l'abside » du Nymphée de Byblos. Cette provenance bien attestée me paraît de quelque utilité explicative, étant donné le thème iconographique traité, qu'on semble rencontrer à la fois dans l'imagerie païenne finissante et dans la première imagerie religieuse des chrétiens.

Je dédie volontiers les observations qui me sont venues à l'esprit, touchant ce sujet, à l'explorateur-exégète, hardi et savant, qu'est le R. P. G. de Jerphanion ; que ce soit là, notamment, une preuve de mon amitié pour l'archéologue expert des *Églises rupestres de Cappadoce,* qui a su si souvent clarifier et renforcer par son propre témoignage la « voix des monuments » antiques.

L'Orphée de Byblos a été trouvé brisé en de nombreux morceaux, provenant tous d'une même pièce de marbre (1), certains, peut être, ayant réapparu avant la fouille, dès 1936 (2). Il a été reconstitué avec une hauteur actuelle d'1 m. 18, qui paraît complète. Il s'agit d'une plaque ajourée, que M. J. Lauffray (3), dans son *Rapport*, compare expressivement à une « pièce montée », et où il retrouve aussi l'effet de composition de certains décors chinois en jade. Ce qu'on pourraît appeler « l'armature » est constitué ici par trois arbres, mêlant leurs ramures en haut, et dont le feuillage abrite notamment des oiseaux divers. Orphée, adossé au tronc médian, a le torse nu, les jambes drapées. Il est coiffé du bonnet thraco-phrygien, indice de son origine ethnique. La lyre posée sur son genou gauche, il fait entendre sa musique inspirée. L'auteur du relief a montré, non sans intention, toutes les têtes des animaux et des oiseaux convergeant vers lui, dans l'extase propagée par l'harmonie. Il y a, juste aux pieds du lyricine, un animal devenu difficilement reconnaissable, mouton ou chien. A la droite d'Orphée, un éléphant ; motif rare, mais intéressant dans le parages de Byblos, les armées des Sé-

(1) C'est le cas, en général, pour les monuments de la série, comme on verra.

(2) J. Lauffray, *l. l.*, p. 7.

(3) P. 29 sqq.

leucides ayant propagé en Asie l'emploi des éléphants de guerre ; de taille réduite, il fait pendant à un lion, à gauche, dont le corps est mutilé. Plus petits et plus près du socle, d'autres animaux terriens complètent l'assemblée : un poulain à la droite du lyricine, un mouton à sa gauche. M. J. Lauffray a reconnu aussi de ce côté, une tortue.

Plus haut, au-dessus de la tête d'Orphée et dans les ramures des arbres, s'assemblent les animaux grimpeurs et la gent ailée. Ce sont d'abord, à hauteur plus ou moins de la poitrine de musicien, deux sphinx ptérophores, animaux d'un belluaire fantastique, qu'on retrouvera sur la plaque du Musée byzantin d'Athènes ; un singe, assis, méditatif (1) ; un renard. Un serpent et un cygne allongent leurs têtes vers la cithare, ainsi qu'un oiseau mutilé qui semble pourvu des grosses serres d'un rapace : un aigle, d'après les autres documents connus. Sur la plus haute branche formant voûte de berceau, d'autres volatiles se penchent en avant vers la lyre ; il n'y a pas là que des colombes, comme l'indique M. J. Lauffray, car on reconnaît un échassier à long bec, au-dessus du singe. L'œuvre, qui doit dater de la seconde moitié du III[e] s. de notre ère, n'est pas de grande qualité esthétique, cette fois encore. Elle porte, comme l'a bien vu l'inventeur, l'estampille de l'Orient : ce fond paysagiste développé, ces animaux exotiques ou fantastiques, surtout ce découpage baroque, annoncent plus ou moins, et préparent la technique du calice d'Antioche, avec ses ornements d'applique travaillés à jour et ses frondaisons de vignes, peuplées d'oiseaux ou d'insectes, autour de personnages assis (2). Mais on eût pu aussi, notons-le, évoquer déjà le gobelet en argent, dit des Amours vendangeurs, au Musée d'Alexandrie, trouvé à Hermoupolis en 1917, et que M. A. Adriani a daté entre le I[er] et le II[e] s. de l'Empire (3).

(1) M. J. Lauffray n'en parle pas, mais il a mentionné un « cygne » qui est peut-être mis là par confusion graphique.

(2) Eisen, *The great calice of Antioch*, 2 vol., New York, 1923 ; G. de Jerphanion, *Le calice d'Antioche*, *Orientalia christiana*, VII, 1926, Rome (avec bibliographie) ; *La Voix des Monuments*, 1936, p. 120 sqq. ; 1938, p. 27 sqq.

(3) A. Adriani, *Le gobelet en argent des Amours vendangeurs*, Publ. Soc. roy. archéol. Alexandrie 1939, cahier 1. On a parlé aussi de ressemblances possibles avec le dispositif et la technique des sarcophages ; mais

Fig. 3 — Orphée charmeur d'animaux. Mus. Byzantin d'Athènes (fonds venu d'Egine).

D'autre part, l'Orphée de Byblos est « monté », dirait-on, sur un socle en partie conservé, qu'un document comparable permet d'ailleurs de compléter et de *restituer:* c'est le monument d'Orphée du Musée byzantin d'Athènes, rapproché ci-après (fig. 3). Au-dessus de ce socle, le relief ajouré s'épanouissait en *acrotère* — ce qui explique bien le décor ajouré — De plus, la comparaison du document d'Athènes montre encore, au-dessus du berceau de branches terminal, la présence d'un *fleuron* végétal, sorte de « bouquet », comme ceux qui couronnaient en règle les *tholoi* grecques (1). Or, sur le gobelet d'argent d'Hermoupolis, l'application d'un même dispositif est faite au motif central, quelles que soient les différences de la technique. Il y a là, servant de base, un gros fleuron végétal (2), équivalent utilitaire du socle des reliefs d'Orphée; de là, montent des branches de vignes symétriques, en directions opposées, compartimentant les motifs divers *qui s'étagent.* Si l'on détachait, par exemple, la scène médiane (des Satyres au pressoir s'occupant à fouler les grappes dont le vin est recueilli, au dessous, par les Amours) on aurait un arrangement comparable à celui des reliefs d'Orphée; la voûte de vigne se recourbe en effet aussi en berceau, au dessus des fouleurs de la cuve. Qu'en conclure, sinon que nous avons là un indice propice, apte à nous faire découvrir l'explication matérielle, architectonique, des reliefs d'Orphée

---

ne se serait-on pas laissé entraîner par l'idée préconçue qu'il s'agissait ici et là de représentations *funéraires?* Cf. A. Boulanger, *Orphée, Rapports de l'orphisme et du christianisme,* 1929, p. 154 : « Cippes funéraires presque identiques... qui semblent être des bas-reliefs découpés, ou mieux la transposition en ronde-bosse d'un motif décoratif de sarcophage ». J'avoue que je ne conçois pas très bien cette « transposition ». Au contraire, il paraît légitime de parler de certains rapports avec les mosaïques, extrêmement nombreuses, prophylactiques aussi, qui ont pris pour thème Orphée charmant les animaux; avec les peintures murales, etc.

(1) Sur l' « élément floral dans la décoration des toits des *tholoi* », cf. Fernand Robert, *Thymélé,* 1939, p. 46 sqq. (cf. principalement, p. 75 sqq.).

(2) M. A. Adriani le décrit à tort comme « grosse touffe de feuilles d'acanthes »; c'est trop oublier la symétrie accusée, les folioles divergentes du bas, l'oiseau qui couronne (il s'agit d'un *motif* décoratif); on comparerait d'ailleurs, un fleuron analogue *sur cippe,* d'un flacon d'argent du trésor de Traprain (Law, près Edimbourg); O. Curle, *The treasure of Traprain,* 1923, p. 26 et pl. 11; cf. Th. Reinach, *CRAI.,* 1922, p. 409 sqq.

Tous — le document de Byblos, comme celui d'Athènes, ou un autre de Stamboul, on le verra — ont servi de pièces *de couronnement*, sur des édifices de dimensions modiques, et il faut ici reprendre la comparaison avec les types des acrotères grecs, eux-mêmes verticalement dressés et ajourés, eux-mêmes associant la figure humaine à l'élément végétal, eux-mêmes montés *sur socles* (1).

Or il s'agissait, précisément, à Byblos, d'un motif terminal. On prêtera quelque attention au fait que le monument nous est parvenu brisé en menus morceaux, dont certains affleuraient le sol, puisqu'il en a été trouvé avant les fouilles, dès 1936. Les autres sculptures du Nymphée, tombées de moins haut, sont plus intactes. M. J. Lauffray, dont la publication abonde en renseignements précieux, a signalé d'autre part le lieu exact de la découverte, pour les morceaux du groupe de l'Orphée rassemblés par lui (2). Nous savons ainsi que l'œuvre, « trouvée contre le soubassement, aurait pû être placée *sur le bord extérieur du bassin* ». M. J. Lauffray ajoutait : « La mortaise axiale dont j'ai parlé *ne correspond pas aux dimensions du socle, mais elle prouve que des statues étaient exposées en cet endroit* ». On se reportera au plan de la pl. II, en bas, où « la mortaise axiale » est figurée au bord du bassin, à l'arrière de la plus grande vasque, en partie retrouvée *in situ* (3). Puisque M. J. Lauffray a si utilement vérifié, avec toute la compétence nécessaire, que le socle de l'Orphée ne s'encastrait pas là, il ne reste guère pour ce motif architectonique qu'une autre place, bien déterminée : dans l'axe, au couronnement même de l'abside. S'ils avaient été dressés au dessus de la porte arrière, les fragments que nous possédons n'auraient pas pu s'assembler là où ils ont été rencontrés : « au bord *extérieur* du bassin », « *contre le soubassement* ». Pour être brisés comme on voit, ils devaient d'ailleurs être descendus relativement d'assez haut, nous l'avons dit.

(1) C. Praschniker, *Zur Gesch. des Akroters*, 1929 (*Schriften der philos. Facultät d. deutschen Univers. in Prag*), 5, fig. 12, p. 41 ; cf. aussi l'acrotère supérieur du Trajaneum de Pergame (Pontremoli-Collignon, *Pergame*, p. 157-158).

(2) P. 30.

(3) Pl. II, à la p. 10 ; cf. aussi l'*Élévation*, restituée au-dessus du plan du Nymphée et à même échelle.

Je crois donc assuré que l'Orphée du Nymphée giblite, adossé au mur de soutènement du fond, dominait la clé de voûte de l'abside. D'en haut, Orphée associait son incantation musicale et prophylactique au murmure des eaux de la fontaine, coulant dans les bassins ou rejaillissant en jets d'eau dans les vasques des Nymphes. Il présidait à l'agrément d'un lieu sacré, associant son patronage à celui, salutaire, d'Hygie présente (1) et d'Asclépios, disparu. Or, de nombreux claveaux de l'arc terminal de l'abside du monument ont été retrouvés, dont la clé de voûte presque intacte (2). Celle-ci porte une courte inscription grecque, dans une couronne de laurier, enrubannée à sa base d'un nœud: une palme termine l'inscription, qui dit simplement: Καὶ τοῦτο | [T]ατιανοῦ. De ce texte, M. J. Lauffray a conclu que tout « le monument était une fondation de Tatianus ». Mais Tatianus aurait-il été assez modeste pour se contenter, en ce cas, d'une attestation si brève, si éloignée des vues?

Au surplus, le καὶ τοῦτο, intentionnel, essentiel, resterait incompréhensible dans cette hypothèse, car on ne peut guère attribuer à Tatianus d'avoir dit, si laconiquement, d'en haut, à une telle place, qu'il aurait déjà « gratifié la cité d'autres édifices » (3).

Le καὶ τοῦτο ne s'explique bien que s'il se rapportait à un motif voisin du texte, donc placé en acrotère au-dessus de la clé de voûte inscrite. Décor dont Tatianus aurait été non pas le donateur, mais, comme il sied mieux d'après son

(1) La grande statue qui ornait la niche extérieure gauche a été retrouvée tout près de sa place antique; il faut, en face, restituer un Asclépios, symétrique, qui a disparu. Dans sa chute en avant, la déesse de la santé (haute de 1 m. 85) avait écrasé un passant, dont M. J. Lauffray a retrouvé le squelette, encore coincé sous la masse de marbre; il faut peut-être que le site ait été abandonné dans une crise de panique brusque, pour qu'on ait laissé le cadavre sur place jadis. Les colonnes abattues dans toute la région, en files régulières, laissent croire aussi à un tremblement de terre.

(2) Pl. III.

(3) J. Lauffray, l. l., p. 21. Je corrigerai ici au passage ce que dit le Rapport, p. 30, par lapsus, du fait que j'aurais reconnu un groupe Achille et Penthésilée au «Grand Autel de Pergame». En visitant la fouille de Byblos et en identifiant le thème, j'avais parlé uniquement d'un groupe pergaménien, dérivé de celui, célèbre, du Pasquino.

dire, *l'auteur*. Il s'agit ainsi d'une signature d'artiste, d'un type non insolite depuis l'archaisme (1), Tatianus ayant pu être, sinon l' « ensemblier » unique pour le Nymphée de Byblos, plutôt peut-être un des bâtisseurs, fier d'avoir ajouté une sculpture de sa main. Tatianus n'est pas autrement signalé dans nos recueils de noms d'artistes.

Revenons à l'Orphée charmeur d'animaux, maintenant mieux connu dans sa destination architectonique à Byblos, pour le replacer aussi dans son milieu antique, si possible, du point de vue de l'histoire de l'art et de l'histoire religieuse. Le relief ajouré de Byblos est très proche, je l'ai dit, d'un monument d'Athènes en marbre, trouvé en Grèce propre ; celui-ci quoique plus complet, n'atteint qu'1 m. 10 — ce qui correspond du moins encore assez au monument giblite (fig. 3). Il a été daté par G. A. Sotiriou de la fin du V^e^ s., ou du début du VI^e^ s. ap. J. C. (2). Mais on se demandera désormais, notamment d'après le style architectural du Nymphée de Byblos (3), s'il était bien nécessaire de faire tant descendre l'œuvre dans le cours des siècles, et si une date relativement aussi tardive doit continuer à s'imposer. Ici et là, Orphée est demi nu, avec, à Byblos, des formes plus grasses, plus syriennes, si l'on veut. Mais, sur un document comme sur l'autre, la composition me paraît refléter encore les tendances essentielles du paganisme. On notera, ci après, que l'Orphée de la *pyxis* d'ivoire chrétienne de Brioude, à Flo-

(1) Une signature déchiffrée pour la première fois par M. G. Daux sur un dessin d'Endoios, occupant la base d'une statue qui devait être d'Endoios aussi, se lit : Ἔ[ν]δοιος κ(α)ὶ τὸν δ' ἐποίε (s.-ent. : τὸν τύπον) ; cf. BCH, 46, 1922, p. 29 sqq. et pl. 7.

(2) G. A. Sotiriou, Ὁδηγὸς τοῦ βυζαντινοῦ Μουσείου Ἀθήνων, 1924, p. 13, fig. 5. La provenance serait Egine d'après Strzygowski, qui a présenté la première publication : *Röm. Quartalschrift*, 4, 1890, p. 104 sqq., pl. 6 ; cf. Cabrol, *Dict. archéol. chrét. liturgie*, I, 2, s. v. : *Athènes*, col. 3088, fig. 1096.

(3) On eût souhaité, au vrai, que M. J. Lauffray précisât davantage la date du Nymphée giblite d'après l'architecture. Les ressemblances avec certains monuments de Palmyre, pour l'ordre corinthien, pouvait être serrées de plus près, du point de vue de la chronologie. On arrivera sans doute à suggérer une date dans la seconde moitié du III^e^ s., plutôt qu'au début du IV^e^ ; cf. d'ailleurs, le *terminus ante quem* fourni ci-après par un texte de a *Vita Constantini*, et *Post-Scriptum*.

rence, est, lui, entièrement vêtu, quoiqu'il porte toujours les *anaxyrides* thraco-phrygiennes (1), selon le costume national des Thraces, influencé d'ailleurs par les représentations mithriaques, ou celles d'Attis (2). La nudité relative de l'Orphée giblite garde donc la valeur d'un indice païen.

On notera que sur l'acrotère d'Athènes, la plinthe, qui déborde largement le socle, avait reçu elle-même des représentations d'animaux de diverse taille; le *Catologue* de M. G. A. Sotiriou les passe sous silence; on reconnaît, à g., des quadrupèdes (?) (3); à dr., successivement, un lézard et une tortue. Au-dessous, le socle quadrangulaire porte d'ailleurs aussi un décor sculpté: un lion, à dr., dévorant un cervidé, placé à gauche (G. A. Sotiriou: « antilope »).

J'ai dit ci-dessus l'importance du couronnement en fleuron qui s'amorce tout en haut, et qui, conservé là seulement, nous assure définitivement de l'usage *architectonique* du motif, quoiqu'on ait parlé, à Athènes comme ailleurs, de « cippe *funéraire* » (4), à la suite de Strzygowski dont les erreurs autoritaires ont si souvent paru dignes d'entraîner la foi la plus crédule. Le document d'Athènes est le mieux conservé de ceux que nous connaissons jusqu'ici, tandis que le monument giblite à l'avantage d'être le premier dont la destination antique nous soit bien connue.

(1) A propos de la pyxide de Brioude, M. L. Bréhier à parlé par erreur de « jambes serrées dans des guêtres »: *Ivoires chrétiens de la région de Brioude* 1939, p. 10. Ibid., le pseudo « Silène » n'a pas une « massue » sur l'épaule, mais un *pedum* rustique, recourbé au bout comme il sied. Et c'est un Pan, nettement capripède; le vieux dieu rustique, très honoré dans la région de Byblos (et de Bérytos; Ch. Picard, *Berytus*, II, 1935, p. 11-24, pl. 7-11), figure aussi sur la pyxide d'ivoire de Bobbio: W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek religion*, 1935, pl. 15 à la p. 264.

(2) La pyxide d'ivoire de Brioude est passée, comme on sait, au Musée National de Florence; L. Bréhier, l. l. p. 10; dans les *Monum. Piot*, 6, 1899, la référence exacte est p. 162, fig. 2. Pour les influences du mithriacisme sur l'orphisme, cf. p. ex: F. Cumont, RHR, 109, 1934, p. 66; *id.*, *Mages hellénisés*, I, p. 63, n. 1-2.

(3) Je n'ai pas eu les moyens de vérifier sur place s'il y a, oui ou non, un monstre marin conduit par un Eros, ce qui serait assez intéressant.

(4) Sotiriou, l. l. Id., O. Merlier, 1932, p. 37, trad. du Catalogue de G. E. Sotiriou.

L'un et l'autre auraient dû être comparés (1) avec un exemplaire du Musée de Stamboul, qui vient compléter à point nos connaissances (fig. 4).

L'œuvre, connue depuis 1815, provient du Quartier du Sultan Bayazid, à Stamboul même (2). Il s'agit aussi d'un exemplaire en marbre, fort mutilé ; Gustave Mendel a eu grand mérite à le décrire et à le situer, devinant presque son emploi architectural, et établissant le premier aussi une comparaison, qui s'avère étonnamment fructueuse, avec les représentations chrétiennes du Bon Pasteur, conçues de façon directement comparable (3). On lui doit enfin d'avoir signalé au passage le texte révélateur de la *Vie de Constantin*, qui sera commenté ci-après.

A Stamboul, nous n'avons plus guère que le bas de la composition, mais avec l'amorce de l'arbre central (G. Mendel : à tort, « pilier »), auquel s'adosse l'Orphée, demi-nu comme à Byblos et Athènes. L'enchanteur est conservé avec son bonnet phrygien ; manquent malheureusement les bras et la lyre, dont on voit le baudrier en sautoir. Un animal, aujourd'hui acéphale, demeure aussi à droite du lyricine. Des autres familiers, nous ne voyons plus guère que de faibles traces. La plinthe conservée débordait sensiblement le socle : elle est décorée ici aussi d'animaux, que G. Mendel avait soigneusement décrits. Telle qu'elle est, – conservée jusqu'à hauteur du bonnet phrygien de l'Orphée, sur lequel on aperçoit les deux serres d'un oiseau juché jadis — la composition atteint encore 1 m. 045 ; complète, elle eût donc été à peu près de la taille des acrotères de Byblos et d'Athènes-Egine.

G. Mendel a proposé la restitution des animaux charmés d'après le document du Musée byzantin d'Athènes, ce qui comporte tout de même une marge d'incertitude, maintenant que nous connaissons à Byblos certaines variantes dans le

(1) Cette comparaison est indiquée dans l'excellent petit livre d'A. Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, 1925, p. 154 ; M. A. Boulanger parle malheureusement lui aussi de cippes funéraires.

(2) G. Mendel, *Catal. Mus. Constantinople*, 1914, II, p. 420-423, n. 651 (photo n° 485 ; un dessin au trait dans le texte) : copieuse bibliographie.

(3) G. Mendel, ibid., p. 412 sqq. (nos 648, 649, 650).

Fig. 4 — Orphée charmeur d'animaux. Stamboul. Dessin donné par G. Mendel, Cat. Const. II, p. 420 (n° 651), fig. à la p. 421.

Fig. 5 — D'après G. Mendel, Cat. Const. II, 648: p. 412, fig. à la p. 413 (dessin G. Mendel). Provenance: environs de Smyrne.

dispositif. Innovations d'ailleurs secondaires : car c'est partout le même mélange de merveilleux et de naturel, le même goût « orientaliste ». G. Mendel avait suggéré la date du IV[e] s., frappé par le caractère grossier du travail sculptural. Mais privé de tout le décor qui l'encadrait, l'Orphée de Stamboul est encore desservi, du point de vue esthétique, et il n'était peut-être pas nécessaire de la faire descendre si bas.

Le commentaire du *Catalogue* de Constantinople signale l'interprétation funéraire de Strzygowski (1), sans l'infirmer ni la confirmer. Du moins, un rapprochement que G. Mendel avait fait lui même, fort pertinemment, eût-il pu l'amener à trouver déjà une autre solution, la meilleure. Reconnaissant la fréquence du motif, il avait catalogué dans la série des Orphées charmant les animaux un fragment d'Aquilée — document possible du lot, mentionné à la fois par Strzygowski (2) et par Knappe (3), — ce qui porterait maintenant le nombre des exemplaires connus, pour l'Orphée charmeur d'animaux, à quatre. Mais surtout, G. Mendel avait remarqué la ressemblance extrême d'autres représentations chrétiennes, où c'est le Bon Pasteur qui remplace Orphée (fig. 5) ; ceci l'ayant mis sur la voie du texte de la *Vita Constantini* ci-après utilisé, il a été bien près d'arriver déjà à la découverte du rôle, architectonique, à la fois des reliefs d'Orphée et de ceux du Bon Pasteur.

On se reportera au précieux *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, 1914, II, de Constantinople pour trouver l'étude de G. Mendel sur les statuettes du Bon Pasteur du Musée de Stamboul (n. 648, 649, 650) originaires des régions de Smyrne, de Brousse, à s'en tenir aux provenances attestées, et qui présentent toutes aussi, entre elles, les mêmes ressemblances typologiques, déjà connues dans la série des Orphées. Elles avaient eu évidemment aussi la même destination d'acrotères.

(1) *Röm. Quartalschrift*, 4, 1890, p. 106 sqq., et pour l'hypothèse funéraire, *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins*, 24, 1901, p. 145.

(2) L. l., cf. ci-dessus, n. 28 (*Zeitschrift... Palaestina-Vereins*, cf. p. 145.

(3) *Die altchristlichen Orpheus-Darstellungen*, Diss. Leipzig 1893; et *Ueber Orpheus-Darstellungen, Tübinger Gymnasialprogr.*, 1895, p. 24.

Ces diverses statuettes et d'autres, que M. G. Mendel a signalées (1), sont montées en effet, à leur tour, sur des socles bas, pédonculés, avec plinthes dépassant plus ou moins le socle : soutiens nécessaires à des groupes ajourés, étalés en largeur et fragiles. Ces compositions ne peuvent donc avoir eu, elles aussi, qu'un rôle architectonique, d'autant qu'elles sont faites pour être vues de face, et que, de profil, elles perdent tout caractère plastique; notons enfin que leur revers n'est pas travaillé. Il y a pourtant, là aussi, le tronc d'arbre central, que G. Mendel a appelé « pilier », tout en le décrivant très exactement comme un arbre (2); le Bon Pasteur s'y adosse avec son mouton sur les épaules, et d'autres animaux se présentaient tout autour de lui; on voit par les recherches de G. Mendel, qui, dès aujourd'hui pourraient être utilement reprises et développées sur place, le nombre élevé de ces représentations; il s'explique assurément, en principe, par un large emploi utilitaire.

G. Mendel était resté malheureusement indécis, en fin de compte, sur l'explication à trouver. A propos d'une Niké, p. 414, il l'avoue : « La destination architectonique du monument est certaine, mais ne se laisse pas préciser autrement ». Ayant cité le précieux texte de la *Vie de Constantin*, qu'on lira ci après, il ajoutait : « Ces statuettes du Bon Pasteur... devaient jouer, appliquées devant un mur ou une ante, le rôle de petites caryatides, soutenant soit une légère architrave, soit une partie d'entablement dont la masse principale aurait porté sur le mur » (3). On ne voit pas trop comment l'entendre, et la fragilité de la construction eût été bien inquiétante.

(1) Cf. les listes données p. 414-415, listes qui ne comprennent pas seulement les représentations du thème Orphée, mais aussi divers autres motifs comparables, *païens ou chrétiens*: Jonas, Séléné et Endymion, Saint Georges, Niké, Eros, Dionysos, Aphrodite, etc. Tous ces sujets ont dû servir d'acrotères, sur des monuments païens ou chrétiens.

(2) Cf. p. 413, p. ex: « *pilier*... flanqué de chaque côté d'une sorte de branche ou fleuron, entièrement collée à lui, très sommairement traitée, et destinée sans doute à lui donner une apparence de caractère végétal ». — Il s'agit des adhérences latérales des deux autres *arbres*, courbés jadis symétriquement en berceau au-dessus de la tête du Bon Pasteur.

(3) On devine combien il serait difficile de réaliser, même graphiquement, des arrangements imaginés de la sorte.

Voix des monuments! Il aura fallu, en somme, la découverte du Nymphée de Byblos pour donner tout son sens à un texte placé sous le nom d'Eusèbe de Césarée, souvent cité ici et là, depuis qu'il avait été signalé à l'attention déjà par Ch. Bayet et Rossi. G. Mendel n'avait pas omis de le rappeler : *Vita Constantini*, III, 49 (1) : Εἶδες δ' ἂν ἐπὶ μέσων ἀγορῶν κειμέναις κρήναις τὰ τοῦ Καλοῦ ποιμένος σύμβολα... τὸν τε Δανιὴλ σὺν αὐτοῖς λέουσιν, ἐν χαλκῷ πεπλασμένα, χρύσου τε πετάλοις ἐκλάμποντα... ».

On ne sait si Eusèbe (?) ou l'auteur de la *Vita Constantini* s'étaient promenés à Byblos même : ce n'est pas, certes, au Nymphée giblite, plus modeste, que le texte peut faire directement allusion ; mais nous apprenons que le décor avait fait fortune, et que sur les agoras, des acrotères en bronze rehaussés d'or, à motifs chrétiens — Bons Pasteurs, Daniels aux lions — décoraient traditionnellement encore, au IV^e^ s., des fontaines aménagées comme l'édifice découvert par J. Lauffray. Une telle ornementation, plus ou moins riche, étant coutumière, comme on nous le fait entendre, nous comprendrons mieux désormais la relative abondance des Orphées et des Bons Pasteurs. C'est aux Bons Pasteurs, comme aux Daniels, que la *Vita Constantini* se réfère. Or, les études de G. Mendel

(1) Pour le texte, cf. l'édition Heikel, 1902 (CCS., t. 1 des 7 vol. consacrés à Eusèbe). La date traditionnelle (?) de la *Vita* est 335 de notre ère; l'attribution est discutée aujourd'hui. Né vers 265, Eusèbe de Césarée a été évêque en Palestine de 313 à 340 ; il avait pris part au Concile de Nicée. Est-il l'auteur, le seul auteur, de la *Vita Constantini* ? On connaît les doutes émis à ce sujet, plusieurs fois déjà, par H. Grégoire ; cf. *Rev. Univ. Bruxelles*, 36, 1930-1931, p. 231-272 (où il est montré que maintes données du Pseudo-Eusèbe sont ignorées de S. Jérôme, Basile, Grégoire de Naziance, Jean Chrysostome ; donc elles auraient été ajoutées, au plus tôt, au V^e^ s ; *l'Antiquité classique*, I, 1932, p. 135-143; *Byzantion*, 13, 1938, p. 561-583 (M. H. Grégoire admet là, dans la *Vita*, un noyau eusébien, mais de vastes additions tardives, peut-être de l'évêque de Césarée Euzoios, héritier de la Bibliothèque d'Eusèbe; *Byzantion*, 14, 1939, p. 341-351 (la *Vita* a été mentionnée ou utilisée pour la première fois par Socrate et Sozomène), un siècle après la mort d'Eusèbe; cf., enfin, CRAI, 1939, p. 183-184. L'abaissement jusqu'après 400 de la *Vita* pourrait concorder mieux avec l'âge des fontaines, décorées en bronzes dorés, qui portèrent les images du Bon Pasteur et de Daniel. On notera du moins que l'auteur de la *Vita* a *vu* lui-même les fontaines de la région syro-palestinienne, maintenant connues par l'exemple de Byblos.

ont établi que les Bons Pasteurs sont, à Constantinople, en quelque sorte, les pendants chrétiens, directs, des Orphées païens. L'imagerie chrétienne avait pris docilement la suite des types plus modestes des sectateurs d'Orphée.

Spécialement pour les acrotères au type d'Orphée, il faudra renoncer désormais à un bon nombre d'interprétations ambitieuses ou tendancieuses. Les arbres rabattus en berceau, peuplés d'oiseaux ou de monstres ailés, qui se recourbaient au-dessus du lyricine, n'avaient-ils pas paru par exemple vouloir dessiner la voûte même du ciel? (1). On passait de là trop aisément à l'idée d'un Orphée mis au pinacle du panthéon antique, dans la position du plus grand des dieux (2). On ne relira jamais assez les pages pleines de sagesse, et d'ailleurs fort élégantes, d'A. Boulanger, dans son *Orphée*, 1925, sur les rapports vraisemblables de l'orphisme et du christianisme (p. 135 sqq., notamment). Le rapprochement des décors du Nymphée de Byblos et de ceux de la *Vita Constantini* nous délivre d'autre part, dès maintenant, de l'erreur née chez Strzygowski, selon laquelle il eût pu s'agir, pour les motifs de l'Orphée charmeur, de monuments *funéraires:* il n'était que trop tentant de faire remarquer, après ce postulat, la ressemblance du visage des Orphées et de celui qu'on attribue au Christ dans l'art du IV^e^ s. Ne pouvait on en venir à supposer aussi, en glissant sur la même pente, que les pseudo-cippes « funéraires », au type d'Orphée, auraient été employés volontiers pour des sépultures chrétiennes? (3).

En fait, il est, certes, probable que « le citharède des Catacombes (4) n'est pas le docteur de l'orphisme, le prophète

(1) Cf. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 60 sqq., pour le sens symbolique du voile tenu des deux mains au-dessus de *Caelus*; W. K. G. Guthrie, *Orpheus*, p. 264, remarque sagement que les sculpteurs devaient avoir eu des intentions décoratives plus que métaphysiques, ibid.

(2) Cf. R. Eisler, *Orpheus*, 1925, cité par W. K. G. Guthrie, *Orpheus*, p. 264; R. Eisler a beaucoup insisté sur l'interprétation, spécieuse, des prétendues voûtes célestes.

(3) La supposition est exprimée par A. Boulanger, *Orphée*, l. l., p. 154, qui note toutefois « qu'aucun détail ne certifie le caractère chrétien » (des Orphées).

(4) Cf. notamment les peintures des figures 18 a, b, c, de W. K. G. Guthrie, *Orpheus*, p. 262-263 (fig. 18 a, on remarquera les arbres infléchis symétriquement, là aussi, vers l'Orphée).

de l'immortalité et du monothéisme, mais une simple allégorie de la puissance souveraine du verbe divin » (1). Si G. Mendel avait été tenté, un peu trop, lui-même, de risquer l'*hypothèse* d'un Orphée chrétien (2), il a été tout aussitôt arrêté sur cette voie dangereuse par la remarque qu'il fit, en bon archéologue, sur la présence d'une croix gravée au socle du monument du Musée de Stamboul. Il y a bien vu qu'il s'agissait là — comme pour les croix marquées ailleurs, notamment sur les visages des Zeus et des Aphrodites, p. ex. (3), — d'une « sanctification d'un objet dont l'orthodoxie n'était pas évidente ». La découverte du Nymphée de Byblos fait valoir aujourd'hui le prix d'une telle prudence : car c'est bien dans le cortège traditionnel des Asclépios et des Hygies que l'Orphée giblite, charmeur d'animaux, restait associé, en plein courant de paganisme (4).

On me reprochera peut-être de voir les choses de cette façon, assez terre à terre, et de manquer ainsi d'élan mystique vers l'affirmation de ces syncrétismes pagano-chrétiens, attrayants autant qu'obscurs, pour lesquels la science de notre époque a retrouvé le goût qu'avait eu déjà un Alexandre Sé-

(1) *Sic* A. Boulanger, *Orphée*, p. 163.

(2) « Bien qu'à tout prendre, le caractère chrétien de notre statuette (l'Orphée de Stamboul, n. 651) ne soit qu'une hypothèse, nous la considérons comme vraisemblable » (G. Mendel). — De son côté, G. Sotiriou franchissait un pas de plus, *salto mortale:* la sculpture d'Athènes-Egine aurait représenté symboliquement « le Christ attirant à lui les fidèles par l'Évangile » (trad. O. Merlier, 1932, p. 37).

(3) Je voudrais pouvoir revenir un jour sur le problème de ces croix, à propos d'un passage d'une lettre (n. 79, éd. J. Bidez, coll. Budé) de l'Empereur Julien, texte qui date d'après 364 et dont l'intérêt me paraît avoir été insuffisamment remarqué. Sur les X gravés au front d'une série assez riche de bustes de marbres, cf. déjà J. Cousin, *Rev. Phil.* 1943, p. 162 sqq. (p. 168, n. 3).

(4) On pourrait faire observer ici certaines ressemblances entre les acrotères à l'Orphée et le décor de certains reliefs mithriaques à fond plus ou moins ajouré (cf., p. ex., N. Vulič, *Mithraeum de Kumanovo, Rev. arch.*, 1933, I, p. 181, fig. 5): Mithra taurochtone dans un encadrement circulaire de feuillage ; cf. aussi, à Sisak (Siscia); F. Cumont, *Textes et monuments fig.*, n. 221, fig. 139 ; à Heddernheim, l. l. 252. — Sur Orphée en Mithra, nous avons le témoignage d'un sarcophage chrétien du Latran (Ostie), daté du IIIe s., signalé par A. Boulanger, *Orphée*, p. 153 ; un autre, analogue, a été trouvé en Sardaigne à Porto Torres, etc.

vère. Je n'ignore pas que l'Orphée charmeur d'animaux a continué, en pleine époque chrétienne, à fournir à l'imagerie mixte des pyxides d'ivoire, employées comme boites à encens, p. ex. Les Chrétiens l'avaient au moins habillé, sur la pyxide de Bobbio comme sur celle de Brioude (1), en lui laissant au vrai, tout son cortège bestial, hybrides mythologiques — griffons ailés, centaures, aegipans — avec les animaux, fauves ou autres, que sa magie musicale continuait à apprivoiser.

Comment s'étonner de la persistance de la tradition, quand un même enchaînement se révèle si clairement à l'Orient, dans le décor monumental des fontaines publiques d'Agoras ! Certes, c'est du côté de Byblos — comme en Palestine, ou à Alexandrie — que pouvaient le mieux subsister et durer les mystérieuses résonances de l'orphisme. Ses *hymnes*, tardifs, ont influencé un jour les Juifs hellénisés du Delta, tel Philon. La littérature des Pères de l'Église a pu aller jusqu'à considérer Orphée comme s'étant lui-même converti, un jour, à la doctrine du dieu unique (2) : Orphée, dont le Bon Pasteur reprenait l'aspect sur les acrotères de Stamboul. Il a voisiné ainsi avec David, de l'Orient à l'Occident, non seulement à la Synagogue de Doura-Europos en 245-246 ap. J. C. déjà (3), mais dans les Catacombes juives de Rome. M. A. Grabar a donné de bons arguments tirés des écrits apologétiques juifs (4),

(1) Pour les deux œuvres, cf. en dernier lieu, L. Bréhier, *Ivoires chrétiens de la région de Brioude*, 1939 : à Brioude (Watel). — P. 11, M. L. Bréhier, justement, a contesté la date (du IIe s.!) proposée par le P. Grisar pour la pyxide de Bobbio : *Nuovo Bullett. di archeol. cristiana*, III, 1897, p. 8-9 ; l'imagerie étudiée ici, et dont la pyxide de Bobbio dépend à l'évidence, donne raison aux partisans d'une date abaissée au moins au Ve s. Car la pyxide de Brioude, à son tour, marque déjà le fléchissement de la tradition antique, mélangeant les thèmes décoratifs.

(2) Cf. Justin (martyr vers 165), *Cohortatio ad Graecos*, XIV. Clément d'Alexandrie, mort avant 216, plus tard, Eusèbe de Césarée et saint Augustin ont pu voir tour à tour dans Orphée le symbole païen de l'enseignement divin attirant les âmes ; cf. A. Boulanger, l. c.

(3) Cf., en dernier lieu, A. Grabar, CRAI, 1941, p. 77 sqq. (7 mars) ; RHR, 123, 1941, p. 143 sqq. ; R. P. de Vaux, *Rev. Bibl.* 47, 1938, p. 383-387 ; 49, 1940, p. 137-147. Pour les documents, cf. Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la Synagogue de Doura-Europos*, Rome (*Pontif. Istit. biblico*) 1939.

(4) RHR, 123, 1941, p. 170 sqq. (cf. la n. 3 de la p. 171).

pour faire comprendre la large audience judéo-chrétienne que les incantations musicales du charmeur des animaux ont pu obtenir, tour à tour et longuement, en diverses régions méditerranéennes (1). S'il n'est pas question d'oublier ce prestige, on devra se garder, du moins, de se laisser entraîner à des interprétations contestables, contre lesquelles l'exacte compréhension des monuments et des textes aide à réagir.

Paris CHARLES PICARD.

(1) Il a manqué à M. A. Grabar de pouvoir connaître l'Orphée de la Fontaine de Byblos, avec ses congénères, et leurs rapports avec les Bons Pasteurs, ceux de Stamboul, notamment. Sur l'iconographie d'Orphée dans l'art chrétien, cf. Τσεμπέλα, *Byzant. neugriech. Jahrb.*, II, 1935, p. 270-283; Dom Leclercq, dans Cabrol, *Dict. archeol. chret.*, 12, 2, 1936, col. 2735-2755, s. v. *Orphée*; K. ZIEGLER, P. W., *R. E.*, 35, 1939, s. v. *Orpheus*, col. 1314-1316.

P. S. — Cet article était déjà en épreuves, quand mon ami A. BOULANGER a bien voulu appeler mon attention sur un texte de Martial, *Epigr.* 10, 20, 6 sqq., où il est parlé, *de visu*, d'un « *Lacus Orpheus* » de Rome, antérieur à la fin du I^er^ s. de notre ère. Comme l'a bien vu A. BOULANGER (*Orphée*, p. 108, n. 3), ce *Lacus* n'était certainement pas une cuve baptismale d'Orphiques, selon l'hypothèse de R. EISLER, *Orpheus the Fisher*, 1921; mais bien une fontaine publique en hémicycle, décorée en tête d'un Orphée, groupe d'acrotère comme à Byblos. La confirmation est précieuse, et la date ainsi fournie, intéressante. — J'y reviendrai ailleurs. Ch. PICARD.

# Messe et Communion d'après les Typika monastiques byzantins du X^e au XIV^e siècle

## Préambule : Pour la première période byzantine.

Sur la communion fréquente dans l'Eglise byzantine, spécialement dans les monastères, durant la période qui va du VI^e au IX^e siècle, l'ouvrage de J. Pargoire fournit de précieuses indications (1).

### *Messe et Communion au temps de S. Théodore Studite.*

Au IX^e siècle, saint Théodore Studite († 826) est un témoin particulièrement intéressant au sujet de la fréquence du sacrifice eucharistique et de la communion. Il célèbre lui-même tous les jours ; dans sa prison d'exil, plutôt que de renoncer à cette célébration quotidienne, il se sert d'un simple verre en guise de calice (2). Il recommande à une de ses correspondantes la communion fréquente, sans lui fixer sur ce point d'autre règle que celle de la pureté de son âme (3). Pour les moines, il précise davantage. En vue de justifier sa célébration quotidienne au cours de son exil, il fait appel à l'usage traditionnel de la communion quotidienne dans les couvents orientaux (4).

(1) J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 228, 339-340.

(2) S. Théodore Studite, *Epist.* I, 57 ; PG, t. 99, col. 1116 AB.

(3) S. Théodore Studite, *Epist.* II, 220 (ad Macharam spathariam), col. 1668 C.

(4) S. Théodore Studite, *Epist.* I, 57, col. 1116 A : . . . ἐξ ἀναγνώσεως καὶ χρήσεως τῶν ἀνατολικῶν μαθὼν τὸ χρῆναι τοὺς ἡσυχάζοντας εἰ δυνατὸν καθ' ἑκάστην μεταλαμβάνειν τῆς θείας κοινωνίας...

Le recueil des sanctions prévues au Stoudion pour les infractions aux règles et coutumes monastiques nous donne des détails suffisamment significatifs.

« Si le jour de la liturgie un moine ne communie pas, qu'il en dise le motif; sinon, il devra rester à jeûn jusqu'au soir et faire cinquante métanies » (1).

« Celui qui de son propre gré s'abstient de communier devra être séparé de la communauté pour un jour » (2).

« Celui qui reste sans communier au-delà de quarante jours, sauf le cas de pénitence canonique, devra, en dire le motif. S'il est prouvé que c'est le fait de la négligence, il subira une peine de quarante jours » (3).

Il ressort de ces textes que la célébration fréquente de la liturgie et la communion fréquente étaient traditionnelles dans les monastères grecs au temps de S. Théodore Studite.

Notre propos, dans les pages qu'on va lire, est de suivre la continuation de ces usages monastiques à travers les *Typika* byzantins du X^e^ au XIV^e^ siècle. Les Typika qui ont été consultés s'échelonnent tout le long de cette période et peuvent suffire à nous renseigner avec assurance.

## Au X^e^ siècle.

### *Le « Celebret » à l'Athos.*

Au mont Athos le Typikon de Jean Tzimiscès (972), sans nous donner de précisions sur la fréquente communion, nous fournit du moins une règle importante au sujet des prêtres étrangers qui peuvent être admis à célébrer au monastère.

« Relativement aux prêtres inconnus qui se présentent, il faut savoir qu'ils n'ont pas le droit de célébrer, ni privé-

(1) S. Théodore Studite, *Epitimia*, n° 31, PG, t. 99, col. 1753 A : Εἴ τις ἐν ἡμέρᾳ τῆς λειτουργίας οὐ μεταλαμβάνει, εἰπάτω τὸ αἴτιον· εἰ δὲ μὴ εἴποι, νηστευέτω ἕως ὀψέ, ποιῶν μετανοίας ν'. Rappelons tout de suite que *liturgie* est le terme oriental pour désigner le Saint Sacrifice.

(2) Ibid., n. 10, col. 1733 D : Ὁ μὴ κοινωνῶν κατ' ἰδίαν γνώμην ἀφοριζέσθω ἡμέραν μίαν

(3) Ibid., n. 6, col. 1749 B : Ὁ ἐκτὸς μ' ἡμέρων ἄνευ ἐπιτιμίας μένων ἀκοινώνητος λεγέτω τὴν αἰτίαν· καὶ εἰ ἐξ ἀμελείας εὑρίσκεται τοῦτο ποιῶν, ἐπιτιμάσθω ἡμέρας μ'.

ment ni en public, sans une lettre de recommandation de leur évêque ou, tout au moins, un témoignage sûr et véridique » (1).

### Au XI^e siècle.

*A l'Evergetis, messe quotidienne, communion fréquente, trois fois ou une fois par semaine.*

Le premier document détaillé sur le sujet qui nous occupe est le Typikon du monastère de la Théotokos Evergetis rédigé peu après 1054 (2). Il sera d'ailleurs constamment utilisé par d'autres fondateurs de couvents. Un des chapitres est intitulé : « De la sainte liturgie, et que personne ne doit communier sans l'autorisation du supérieur, ni d'autre part s'abstenir de la communion sans son avis » (3).

Nous y apprenons que la divine mystagogie, c'est à dire la messe, doit se célébrer obligatoirement chaque jour : περὶ τῆς θείας μυσταγωγίας, ἥτις χρεωστικῶς καθ' ἑκάστην ὀφείλει τελεῖσθαι ἐν τῷ ναῷ.

La règlementation des communions est directement rattachée à cette prescription de la messe quotidienne, avec des considérants dont il faut citer la teneur intégrale parce qu'ils seront souvent reproduits dans les documents ultérieurs, sauf de légères modifications.

(1) Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 146, 1. 1-4 : Περὶ τῶν εἰσερχομένων ἀγνώστων ἱερέων εἰσηγητέον ὥστε μὴ ἔχειν ἐξουσίας αὐτοὺς ἱερουργεῖν, μήτε ἰδίᾳ μήτε κοινῇ τῆς θείας κατατολμᾶν λειτουργίας, ἐκτὸς συστατικοῦ γράμματος τῶν ἐπισκόπων αὐτῶν ἢ βεβαίας ματρυρίας καὶ ἀληθοῦς.

(2) Le texte a été publié par A. Dmitrievskij, *Description des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Orient orthodoxe* (introduction et notes en russe, texte dans l'original), t. I, Τυπικά. Kiev, 1895. p. 615-655.

Cet ouvrage sera cité sous le titre de *Typika*. — Le même auteur a consacré à ce monastère une étude spéciale : « Un monastère peu connu de Constantinople, la Théotokos Evergetis et son typikon » (en russe), dans les Travaux de l'Académie de Kiev, juillet 1895, p. 421-443 (cf. *Typika*, p. xxxiii-liii de l'Introduction).

(3) A. Dmitrievskij, *Typica*, p. 619 : Περὶ τῆς ἁγίας λειτουργίας καὶ τοῦ χωρὶς προτροπῆς τοῦ προεστῶτος μὴ κοινωνεῖν τινα, μήτε πάλιν ἑαυτὸν ἡγεῖσθαι ἀκοινώντον χωρὶς τῆς τούτου εἰδήσεως.

« Dans cette célébration quotidienne de la liturgie nous devons exercer une sérieuse vigilance sur nous-mêmes, mes frères, car ... en elle s'accomplit le plus redoutable et le plus auguste des mystères de notre foi orthodoxe, le sacrifice du corps et du sang de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ. Soyez donc attentifs à repousser toute pensée impure et indigne de ce redoutable sacrifice, purifiez-vous de toute manière : c'est en de telles conditions que doivent participer au divin mystère ceux à qui l'autorisation de communier a été accordée par le supérieur. En effet, il n'est permis à aucun de vous de communier sans crainte, sans discernement, ni chaque jour. Certes, ce serait bien notre désir (1) : car communier fréquemment, c'est participer fréquemment à la vie, selon la parole du Christ lui-même : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui » (*Joan.*, 6, 55, 57) ... comme aussi, au contraire, selon la parole de David, « ceux qui s'éloignent de vous périront » (Ps. 72, 27). Nous désirerions donc la communion fréquente. Mais à cause de la fragilité humaine et de la difficulté de la réalisation, nous ne la permettons pas [à tous sans réserve] (2). Car « quiconque mange le corps du Seigneur et boit son sang indignement se rend coupable envers le corps et le sang du Seigneur » (I Cor., 11, 27). Parole terrible, mes frères, et qui doit faire redouter la communion non seulement aux pécheurs, mais aussi aux présomptueux qui ont trop de confiance en eux-mêmes. En conséquence, ceux-là pourront communier trois fois par semaine, qui savent se purifier des pensées mauvaises et du consentement à ces pensées : colère, murmure, tristesse, médisance, mensonge, rire désordonné, rancune ou irritation, propos honteux, etc. Quant à ceux qui, tout en succombant à ces passions, s'efforcent de s'en affranchir au moyen de la confession et de la pénitence, ils seront autorisés ou non à communier une fois par semaine, selon le jugement du supérieur, car c'est à ce

(1) C'est à dire la communion quotidienne.

(2) « Nous ne la permettons pas », οὐκ ἐπιτρέπομεν. la non-autorisation est absolue pour la communion quotidienne ; elle n'est que relative pour la communion plus on moins féquente. Nous pensons donc rester dons la pensée du rédacteur de notre *Typikon* en ajoutant les mots mis entre crochets.

dernier qu'il appartient de décider de ces choses. Se priver de la communion de son propre mouvement et sans l'avis du supérieur serait blâmable, et quiconque agirait ainsi serait à condamner pour avoir accompli sa propre volonté ».

Suit une indication de piété concernant la préparation spirituelle à la communion. « Ceux qui doivent communier auront soin, autant que possible, de réciter l'office spécialement composé en vue de la communion et de se faire ensemble une métanie les uns aux autres pour s'accorder un mutuel pardon. Moyennant ces dispositions, on peut participer volontiers aux saints mystères » (1).

Retenons qu'à l'Evergetis la messe se célèbre chaque jour. Quant à la communion, l'idéal serait qu'elle fût aussi quotidienne ; mais, en raison de l'humaine faiblesse, le fondateur ne peut pas la permettre. Pour communier, l'autorisation du supérieur est nécessaire. Elle sera accordée trois fois par semaine aux moines qui savent se garder à l'abri des passions mauvaises et du consentement à leurs suggestions. Ceux qui succombent encore quelquefois à ces passions, mais qui par la confession et la pénitence s'efforcent de s'en affranchir, pourront être autorisés ou non à communier une fois par semaine. La fréquence des communions dépend donc pratiquement de l'avis du supérieur, et nul ne saurait être approuvé de s'exclure soi-même de la participation aux saints mystères.

(1) Dmitrievskij, *Typika*, p. 619-620 : Πλὴν ἀλλ' ἐν ταύτῃ (μυσταγωγίᾳ) προσεκτέον ὑμῖν ἑαυτοῖς, ἀδελφοί, ἀσφαλῶς ... καὶ πάντι τρόπῳ ἑαυτοὺς καθαρτέον· οὕτω τε τῶν θείων ἁγιασμάτων μεταληπτέον τούς, ὅσοις ἄρα καὶ μεταλαμβάνειν παρὰ τοῦ προεστῶτος συγκεχώρητο. Οὐδὲ γὰρ ἔξεσται ὑμῶν τινι ἀδεῶς οὕτω καὶ ἀκρίτως οὐδὲ καθ' ἑκάστην μεταλαμβάνειν. Ἐβουλόμεθα μὲν δὴ τοῦτο.... ἀλλὰ διὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν καὶ τὸ τοῦ πράγματος δυσχερὲς οὐκ ἐπιτρέπομεν ... Φυβερόν, ἀδελφοί μου, τὸ ῥῆμα (la parole de S. Paul *I Cor.*, 11, 27) καὶ τρέμειν τὴν μετάληψιν οὐ μόνον τοὺς κατ' ἐμὲ ἁμαρτωλούς, ἀλλὰ καὶ τοὺς λίαν ἑαυτοῖς θαρροῦντας πείθει. Ἐκείνους τοιγαροῦν τρὶς τῆς ἑβδομάδος μεταληπτέον, ὅσοιπερ ἑαυτοὺς ἴσασι καθαρεύοντας τῶν αἰσχρῶν λογισμῶν καὶ τῆς τούτων συγκαταθέσεως ... Τοὺς δὲ γε τοῖς εἰρημένοις περιπίπτοντας πάθεσι, δι' ἐξαγορεύσεως δὲ καὶ μετανοίας πρὸς τὴν τούτων σπεύδοντας ἀποχήν, ἅπαξ τῆς ἑβδομάδος μεταληπτέον, ἢ οὐδ' ὅλως, κατὰ τὴν τοῦ προεστῶτος διάκρισιν· ἐκείνῳ γὰρ φροντιστέον περὶ τῶν τοιούτων. Ἀκοινώνητον δὲ τινα ἑαυτὸν ἡγεῖσθαι ἄνευ τῆς ἐκείνου εἰδήσεως οὐκ ἐπαινετόν, ὁ γὰρ οὕτω ποιῶν ὡς ἴδιον πληρῶν θέλημα κατακριθήσεται ...

*A Petritzos, les intentions et les fondations de messes.*

Une trentaine d'années après la fondation de l'Evergetis, Grégoire Pacourianos, dans le typikon rédigé en 1083 pour le monastère de Petritzos (Bačkovo), près Philippopoli, sans parler explicitement de la communion, nous fournit d'intéressants détails sur les intentions de la messe quotidienne. On est même surpris de trouver à pareille date dans un texte oriental les précisions que voici :

« Il serait juste que le prêtre, recevant de l'église toutes choses nécessaires à sa vie et à son entretien, célébrât le saint sacrifice pour nous et à nos intentions. Toutefois, afin d'assurer aux célébrants un avantage supplémentaire, voici ce que nous établissons. Aux fêtes insignes, c'est pour nous et pour les nôtres qu'ils célébreront les saintes liturgies dans toutes les églises ; de même, en semaine, le mercredi, le vendredi et le samedi, car en ce qui concerne le dimanche il a déjà depuis longtemps été réglé que le sacrifice était offert pour nous. Que si quelqu'un a reçu d'une personne une offrande pour la liturgie, celle-ci devra être célébrée aux intentions indiquées par l'higoumène et l'ecclésiarque. Les trois autres jours de la semaine appartiennent aux prêtres : ceux-ci peuvent ces jours là célébrer pour qui ils veulent » (1).

Autres précisions à noter. Le jour de la mort de l'higoumène, « que toutes les messes de tous les prêtres soient cé-

(1) L. Petit, *Typikon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Petritzos (Bačkovo) en Bulgarie*, publié en supplément à la revue *Vizantiiskij Vremennik*, t. IX (S. Pétersbourg, 1904), chap. VII, p. 22-23. En raison de l'importance des termes employés, nous citons le texte grec de ce passage.

Ἦν δὲ ἄξιον ἵνα ὁ ἱερεύς, ὁ ἀπὸ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας λαμβάνων πάντα τὰ ἐπιτήδεια καὶ ἐκ ταύτης διατρεφόμενος, ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ὑπὲρ ὧν ἡμεῖς προτρεπόμεθα τὴν ἱερὰν ἐτέλει μυσταγωγίαν. Ἀλλ' ἡμεῖς δι' ὑπερβάλλουσαν τῶν ἱερουργούντων ὠφέλειαν οὕτω διοριζόμεθα, καθὼς ὑποτέτακται· ἵνα ἐν μὲν ταῖς εὐσήμοις καὶ ἀμφιβοήτοις ἑορταῖς τὰς ἁγίας λειτουργίας ὑπὲρ ἡμῶν τε καὶ τῶν ἡμετέρων ἐκτελέσωσιν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις, καθὼς διεταξάμεθα· ἐν δὲ ταῖς λοιπαῖς ἡμέραις τῆς ἑβδομάδος, τετράδα τε καὶ παρασκευὴν καὶ σάββατον, ἐν γὰρ τῇ κυριακῇ πολὺ πρότερον ἐτυπώθη ὑπὲρ ἡμῶν γενέσθαι τὴν προσφοράν. Εἴ τις δὲ παρά τινος ὑπὲρ λειτουργίας ἔλαβέ τι, ὑπὲρ ὧν ὁ καθηγούμενος καὶ ὁ ἐκκλησιάρχης προτρέπουσιν αἱ λειτουργίαι τελείσθωσαν. Αἱ δὲ λοιπαὶ τρεῖς ἡμέραι τῆς ἑβδομάδος τῶν ἱερέων εἰσί, καὶ ὑπὲρ ὧν οὗτοι βούλονται τὴν θείαν λειτουργίαν τελείτωσαν.

lébrées pour lui » (1); le troisième jour, pannychis, « et de nouveau que toutes les liturgies soient pour lui ». De même au quarantième jour et à l'anniversaire.

Quant aux autres défunts, il est recomandé de leur appliquer sans retard la divine liturgie et de ne jamais omettre de commémorer les âmes des trépassés » (2).

Ces « fondations de messes » ont aux yeux de Grégoire Pacourianos une telle importance, qu'il consacre un de ses chapitres à un détail particulièrement remarquable : assurer dans le monastère l'éducation de six enfants en vue de les préparer au sacerdoce. Un prêtre sera chargé d'eux, qui lui-même célébrera trois fois par semaine la liturgie aux intentions du fondateur et de sa famille (3).

## Au XII^e siècle.

*Au couvent féminin du Philantropos et de la « Kekharitomène », messe quatre fois par semaine, communions non fixées.*

Au début du XII^e siècle, vers 1118, le Typikon du monastère du Sauveur Philanthropos et de la Vierge Κεχαριτωμένη, d'Alexis I^er Comnène, nous offre un exemple de la manière dont on applique aux couvents de femmes les règles de la célébration de la messe et de la communion.

Il n'est plus question de la messe strictement quotidienne.

« La sainte et divine liturgie sera célébrée tous les mercredis, vendredis, samedis et dimanches, ainsi qu'aux fêtes » (4).

La fréquence des communions est laissée au jugement du père spirituel, c'est-à-dire du confesseur, mais avec avis de la supérieure :

« Notre désir est que vous participiez fréquemment aux

(1) Ibid., chap. XXII, p. 43 : αἱ λειτουργίαι τῶν ἱερουργούντων πάντων ὑπερ ἐκείνου τελείσθωσαν.

(2) Ibid., chap. XXVII, p. 46-47 : ... ἵνα διαπαντὸς ἀνυστερήτως τελέσητε τὸ μυστήριον τῆς θείας λειτουργίας, ἀεὶ μνημονεύοντες συνήθως τὰς ψυχὰς τῶν κεκοιμημένων.

(3) Ibid., chap. XXXI, p. 50-51.

(4) PG, t. 127, col. 1053 B ; ... καθ' ἑκάστην τετράδα, περασκευήν, σάββατον καὶ κυριακήν, καὶ κατὰ τὰς ἑορτάς. Sur ce monastère et sur le culte du Sauveur Philanthropos, voir J. Schweigl, *Der Kult des* Φιλάνθρωπος Σωτήρ *vom XI-XV Jahrhundert*, dans *Gregorianum*, t. XXII, 1921, p. 497-502.

saints mystères. Toutefois nous remettons à votre père spirituel, ainsi qu'à l'avis de la supérieure, le discernement en ce qui regarde la divine communion. S'exclure soi-même de la communion sans l'avis du père spirituel est chose blamâble, car c'est accomplir sa propre volonté » (1).

Suit la recommandation de l'office votif de la divine Communion comme exercice préparatoire et de la métanie aux soeurs en signe de mutuel pardon.

En somme, mêmes principes que dans le Typikon de l'Evergetis, et presque dans les mêmes termes. Mais la messe n'est plus quotidienne. Elle est prescrite quatre fois par semaine : le mercredi, le vendredi, le samedi, le dimanche, et en outre les jours de fête. Pour la participation aux saints mystères, même principe général aussi, mais aucune précision n'est donnée sur le nombre des communions par semaine ou par mois ; tout est laissé au jugement du père spirituel, avec avis de la supérieure.

### *A Aria, trois messes hebdomadaires.*

Vers le milieu du XII[e] siècle, en 1143, le Typikon du monastère d'Aria près Nauplie, fondé par Léon, évêque de Nauplie et Argos, apporte quelques modifications de détail au sujet des jours de liturgie.

« Le saint sacrifice doit être célébré le samedi et le dimanche de chaque semaine sans exception. Quant aux autres jours, si c'est une fête du Seigneur ou de Notre-Dame, ou d'un saint insigne, on y fera également la liturgie ; sinon celle-ci aura lieu une fois en ces cinq jours de la semaine » (2).

Pour la communion les mêmes principes sont encore rappelés, mais sans aucune détermination de nombre. Ceux-là pourront communier qui, après avoir purifié leur conscience,

(1) PG, t. 127, col. 1053 C D.

(2) Miklosisch-Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi,* t. V (Vienne, 1887), p. 183-184.

Ἡ μέντοι θεία καὶ ἀναίμακτος θυσία ἐκτελεῖσθω καθ' ἑκάστην ἑβδομάδα σαββάτῳ μὲν καὶ κυριακῇ ἀπαραλείπτως· ἐν δὲ ταῖς λοιπαῖς ἡμέραις, εἰ μὲν ἑορτή τις ἐπισταίη δεσποτικὴ ἢ δεσποινική, ἤ τινος τῶν ἐπισημοτέρων ἁγίων, γενέσθω κατὰ ταύτην λειτουργία· εἰ δὲ μή γε, ἅπαξ ἐν ταῖς πέντε ταύταις ἡμέραις

y auront été autorisés « par celui qui reçoit les aveux de chacun » (1).

Notons aussi ce détail typique : « et il faudra rester jusqu'à la fin », καὶ διακαρτερητέον ἄχρι καὶ συμπληρώσεως, sans doute jusqu'à la fin de la liturgie : formule qui fait penser à celle de notre cérémonial latin des ordinations, où, dans la monition initiale, l'archidiacre recommande aux ordinands de ne point se retirer avant la fin de la messe et la bénédiction de l'évêque (2).

La suite du texte nous fournit un autre renseignement intéressant, en identifiant de manière très explicite le supérieur ou higoumène avec le père spirituel qui seul doit recevoir les confidences intimes de chacun. « Il ne sera permis à personne de communier de son propre mouvement, sans l'autorisation de celui qui prend soin de son âme, c'est-à-dire de l'higoumène : car c'est à ce dernier, et à lui seul, que nous voulons que soient découverts les secrets sentiments des coeurs » (3).

### *A la Kosmosoteira, communion trois fois par semaine, ou une fois seulement.*

Vers la même époque, en 1152, le Typikon du monastère de la Kosmosoteira près d'Aenos transcrit à peu près textuellement, au sujet de la messe et de la communion, les données du Typikon de l'Evergetis : messe tous les jours ; la communion quotidienne serait désirable, mais comme la faiblesse humaine la rend pratiquement impossible, on autorisera, selon les dispositions des uns et des autres, la communion trois fois par semaine ou une fois seulement (4).

(1) Ibid., p. 184 : ... μεταληπτέον... ὅσοις ἐπιτέτραπται τοῦτο παρὰ τοῦ δεχομένου τοὺς λογισμοὺς ἑκάστου.

(2) Comparer, pour l'expression, le canon 2 d'un synode d'Antioche cité par Du Cange, *Glossarium mediae et infimae graecitatis*, s. v. Δῶρον, col. 33 : προσκαρτερεῖν μέχρι τέλους τῆς ἱερᾶς τελεστείας.

(3) Ibid. : οὐδενὶ γὰρ ἐξέσται αὐθαιρέτως μεταλαμβάνειν ἄνευ ἐπιτροπῆς τοῦ τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ποιουμένου, ἤτοι τοῦ καθηγουμένου. ἐκείνῳ γὰρ καὶ μόνῳ τοὺς λογισμοὺς ἀποκαλύπτειν βουλόμεθα.

(4) L. Petit, *Typikon du monastère de la Kosmosoteira près d'Aenos* (1152), dans le *Bulletin de l'Institut russe à Constantinople*, t. XIII, 1908, p. 12-13 du tiré à part

*Au monastère τῶν Ἐλεγμῶν, communion hebdomadaire, mensuelle ou bimestrielle.*

Quelques années plus tard, en 1162, le Typikon écrit par Nicéphore le Mystique pour le monastère anatoliote τῶν Ἡλίου βωμῶν ou τῶν Ἐλεγμῶν, s'inspirant lui aussi d'ailleurs du Typikon de l'Evergetis, nous présente une rédaction beaucoup plus explicite, et de ce fait spécialement intéressante. Son chapitre XXII[e] porte ce titre, qui met precisément l'accent sur notre sujet : « De la divine mystagogie : lesquels, parmi les frères, doivent communier aux saints mystères, et comment et quand doivent-ils le faire ? » (1).

Voici la réponse à ces diverses questions :

« Nous avons maintenant à parler de la mystagogie. Elle doit obligatoirement être célébrée, *sinon chaque jour*, au moins quatre fois par semaine, sans compter les fêtes du Seigneur. Mais en y prenant part, mes frères, il nous faut nous garder dans la vigilance, car les mystères qui s'y accomplissent sont des mystères divins et redoutables. Ceux-là peuvent y communier, à qui l'autorisation a été accordée par le supérieur. Il n'est loisible en effet à aucun de vous de communier librement, sans discernement, *ni à chaque sacrifice*. Certes ce serait bien là notre désir : car participer sans interruption aux saints mystères, c'est participer sans interruption à la vie... Nous le désirerions donc ; mais en raison de l'humaine faiblesse nous ne le permettons pas... Ainsi donc, ceux-là peuvent communier *une fois par semaine* qui savent se garder purs du consentement aux pensées et aux passions mauvaises... Ceux qui succombent aux dites passions, mais qui par la confession et la pénitence prennent soin de s'en affranchir, pourront communier *une fois par mois* ou *tous les deux mois* selon le jugement du supérieur, car c'est à celui-ci qu'appartient le discernement » (2).

(1) Dmitrievskij, *Typika*, p. 747 : Περὶ τῆς θείας μυσταγωγίας, καί τίνες τῶν ἀδελφῶν καὶ πῶς καὶ πότε ὀφείλουσι μεταλαμβάνειν τῶν θείων ἁγιασμάτων.

(2) Ibid., p. 747-748 : ... τῆς θείας μυσταγωγίας, ἥτις χρεωστικῶς ἐὰν μὴ καθ' ἑκάστην ὀφείλει τελεῖσται, ἀλλ' οὖν ἀπαραπροθέσμως τετράκις τῆς ἑβδομάδος, ἄνευ τῶν δεσποτικῶν ἑορτῶν... Ἐκείνους τοιγαροῦν ἅπαξ τῆς ἑβδομάδος μεταληπτέον, ὅσοιπερ ἑαυτοὺς ἴσασι καθαρεύοντας..., τοὺς δὲ... σπεύδοντας ἀποχήν, ἅπαξ τοῦ μηνός, ἢ καὶ τῶν δύο ἅπαξ μηνῶν.

Nous reconnaissons bien ici les mêmes principes que dans le Typikon de l'Evergetis, et formulés en des termes à peu près identiques. Il y a cependant, dans l'application, quelques différences notables que nous avons soulignées dans la traduction. Au lieu de la messe quotidienne nous n'avons que la messe quatre fois par semaine ; il ne saurait donc plus être question, comme chose désirable, de la communion quotidienne, mais de la communion « à chaque sacrifice », κατὰ πάσην ἱερουργίαν μεταλαμβάνειν. A l'Evergetis la communion pouvait être autorisée trois fois par semaine aux plus avancés, aux autres une fois par semaine. Au monastère anatoliote τῶν Ἐλεγμῶν, une communion hebdomadaire est permise aux plus avancés ; aux autres, une tous les mois ou tous les deux mois (1).

## Au XIII^e^ siècle.

### *A Machaira, messe quotidienne, communion hebdomadaire, ou deux fois par mois.*

Vers 1210, le moine Nil rédige le Typikon pour le monastère fondé par lui à Machaira, dans l'île de Chypre. Ici encore, les principes et les termes mêmes de l'Evergetis sont conservés, les modifications portent sur le nombre et la périodicité des communions.

(1) *Quelques précisions à propos de la confession :*

La mention explicite de la confession se trouve dans ce texte, comme d'ailleurs dans celui de l'Evergetis, juxtaposée à celle de l'autorisation accordée par le supérieur. De fait, notre Typikon identifie le « père spirituel » avec l'higoumène. Le chapitre XXIX^e^ porte ce titre précis : « De la confession des moines, et que tous doivent avoir pour père spirituel l'higoumène », περὶ ἐξαγορεύσεως τῶν μοναχῶν, καὶ περὶ τοῦ πάντας ἔχειν πατέρα πνευματικὸν τὸν ἡγούμενον. (p. 745-746). Cfr, pour l'Evergetis, *Typika*, p. 621-622. Une chose assez troublante, c'est que cette *exagoreusis* monacale ne suppose pas nécessairement le caractère sacerdotal chez celui qui la reçoit. Nicéphore le Mystique l'affirme expressément (p. 745, l. 20-21) : « Nous voulons... que vous ayez tous comme père spirituel commun le supérieur, *même s'il arrivait que celui-ci ne fût pas prêtre, pourvu qu'il eût l'autorisation du patriarche :* βουλόμεθα... κοινὸν ἅπαντας τοῦτον (τὸν προεστῶτα) ἔχειν πατέρα πνευματικόν, κἂν ἀνιερὸς ἴσως τυγχάνῃ, ἔχοντα πάντως τὸ ἐνδόσιμον ἀπὸ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου. Ce n'est pas le lieu de nous arrêter ici sur ce point, mais il était utile de le signaler.

La liturgie devra être quotidienne, χρεωστικῶς καθ'ἑκάστην ὀφείλει τελεῖσθαι. La fréquence des communions dépend de l'autorisation du supérieur ; il n'est pas possible à chacun de communier comme il l'entend, ni chaque jour, οὐδὲ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν. « Certes, nous le voudrions bien ... ». Mais la faiblesse humaine s'opposant à la réalisation de ce désir, « ceux-là communieront *une fois par semaine* qui savent se purifier ... » ; les autres pourront être ou non admis à communier deux fois par mois, δὶς τοῦ μηνός (1).

*A Lips, cinq messes par semaine. A Notre-Dame de l'Espérance, quatre. Messes pour les défunts, fondations.*

Vers la fin du XIII[e] siècle, Théodora, veuve de Michel VIII (2), rétablit le monastère féminin de Lips, dont la fondation remontait à la première moitié du XIII[e] siècle (912-944). Dans son Typikon, l'impériale restauratrice rédige dans les termes qu'on va lire le chapitre de la messe. Il n'est pas explicitement question de la communion, mais l'insistance sur la célébration du saint sacrifice laisse supposer à ce sujet l'application plus ou moins déterminée des principes précédemment exposés.

« Je veux et j'ordonne que le vivifiant sacrifice du Christ soit célébré quatre fois la semaine en même temps dans les deux églises (3). Si dans la semaine tombe une des fêtes du Seigneur ou la mémoire de quelqu'un des saints les plus illustres, il faudra aussi célébrer ce jour-là, mais sans préjudice pour la règle normale des quatre jours. En dehors des liturgies qui doivent être offertes chaque dimanche et de celles des fêtes éventuelles, je prescris qu'il y en ait quatre par semaine » (4).

(1) Miklosich Müller, *Acta et diplomata* ..., t. V, p. 399-400.

(2) Michel VIII était mort le 11 décembre 1282.

(3) Les « deux églises » sont : l'ancienne, dédiée à la Sainte Vierge ; et la nouvelle, dédiée à saint Jean-Baptiste. Deux prêtres sont attachés à chacune de ces deux églises. Typikon de Lips, dans H. Delehaye, *Deux typika byzantins de l'époque des Paléologues* (Bruxelles, 1921), n. 6, p. 110, l. 2-4.

(4) Delehaye, op. cit., n. 30, p. 122. Ἱερουργεῖν δὲ τὴν ζωηφόρον Χριστοῦ θυσίαν τετράκις τῆς ἑβδομάδος καὶ βούλομαι καὶ διακελεύομαι, ἅμα καὶ ἐν ἀμφοῖν τοῖν ναοῖν. Εἰ δὲ καὶ τῶν δεσποτικῶν τις ἑορτῶν παρεμπέσοι ἢ τῶν περιφανῶν

Là-dessus, on entre dans des détails de liturgie pratique où le nombre quatre joue un rôle prépondérant de signification ou de symbolisme. Nous les signalons en raison de leur relation avec les intentions qu'ils soulignent.

« Les prêtres étant au nombre de quatre, les rites sacrés s'accompliront sans désordre. A chaque sacrifice, on offrira huit pains d'autel : un en l'honneur du Seigneur ; un second en l'honneur de la Mère de Dieu toujours vierge, Notre-Dame ; un troisième au nom des saints du jour ; un quatrième pour les moines défunts ; un cinquième pour les parents défunts ; un sixième pour mon très regretté fils l'empereur et pour ma bru très regrettée ; un septième pour moi-même et le huitième pour ma mère ».

Un autre couvent féminin, à peu près contemporain du précédent, le monastère de Notre-Dame de Bonne Espérance, fondé par une autre Théodora, nièce de Michel VIII Paléologue, nous fournit quelques précisions.

Le prêtre attaché au couvent (ὁ ἱερεὺς ὁ ὑμέτερος) célèbre le saint sacrifice quatre fois par semaine. « Les jours de sacrifice sont le mardi, le jeudi, le samedi et le dimanche » (1).

A certains jours d'anniversaires funèbres solennels, on appellera onze prêtres de l'extérieur pour les offices (2), mais seul le prêtre du couvent célébrera le saint sacrifice (3). Pour les divers anniversaires, un nombre de messes est prévu : le 6 juin, sept messes pour le repos de l'âme de Michel Comnène Branas Paléologue, frère de la fondatrice (n. 137, p. 92, l. 5) ; le 28 juin, pour un autre frère, Andronic Comnène Doukas Ange Paléologue, quatre messes (n. 138, p. 92, l. 20-24) ; le 16 octobre, pour Marie Comnène Branas, soeur

---

τινος ἁγίων μνήμη, ἱερουργητέον καὶ τότε, πλὴν καὶ ταύτας ἀδιαλείπτως ἐκτελεστέον· ἄνευ γὰρ τῶν καθ' ἑκάστην κυριακὴν καὶ τῶν ἐπὶ ταῖς παρεμπιπτούσαις ἑορταῖς μελλουσῶν προσάγεσθαι θυσίων, τετράκις κατὰ πᾶσαν ἑβδομάδα ποιεῖσθαι διατυπῶ.

(1) Ibid., n. 79, p. 65, l. 4-7 : Τετράκις μέντοι τῆς ἑβδομάδος ἐν ὑμῖν τὴν θυσίαν ὁ ἱερεὺς ἀνοίσει Θεῷ τὴν ἀναίμακτον· ἡμέραι δὲ τῆς θυσίας ἔσονται ταύτης ἡ τρίτη καὶ ἡ πέμπτη, πρὸς δὲ τῇ κυριακῇ καὶ τὸ σάββατον.

(2) Ibid , n. 113, p. 80, l. 19-21 ... καὶ ἔνδεκα μετακληθέντων ἔξωθεν ἱερέων καὶ δώδεκα γενομένων τῶν πάντων μετὰ τοῦ ἱερέως τοῦ ὑμετέρου ...

(3) Ibid., n. 114, p. 80, l. 26-27 : τοῦ συνήθους ἱερέως μόνου τὴν φρικτὴν καὶ μεγάλην ἐκτελοῦντος μυσταγωγίαν ...

de la fondatrice, sept messes (n. 139, p. 92, l. 20-24); le 8 janvier, pour le mari de la précédente, Isaac Comnène Doukas Tornikès, sept messes (n. 140, p. 92, l. 25-29); le 3 juillet, pour leur fils Andronic Comnène Doukas Tornikès, six messes (n. 141, p. 93, l. 5-9); le 8 août, pour un autre neveu de la fondatrice, fils de la reine des Bulgares, sept messes (n. 142, p. 93, l. 12-17) (1).

Au décès de chaque religieuse, une messe quotidienne sera célébrée pour elle pendant quarante jours (n. 149, p. 98, l. 24-26). Une commémoraison annuelle de toutes les sœurs défuntes, fixée au lendemain de la fête de saint Nicolas, titulaire de la chapelle du cimetière, comportera la célébration de trois messes pour elles (n. 150, p. 99, l. 15-20).

Une addition faite à ce Typikon durant le XIV^e^ siècle nous apprend qu'il y a alors deux prêtres au monastère (ἱερεῖς τοῦ μοναστηρίου δύο, n. 157, p. 103, l. 10) et qu'aux anniversaires des défunts les deux prêtres célèbrent la messe d'usage (καὶ τὴν συνήθη λειτουργίαν ὑπὸ τῶν δύο ἱερέων, ibid., l. 11-13).

Au couvent féminin des Saint Cosme et Damien, restauré par la même Théodora, deux prêtres sont chargés du service religieux. Ils célèbrent la divine liturgie trois fois par semaine chacun à tour de rôle, sans compter les dimanches et les fêtes: πρεσβυτέρους δὲ δύο... τρὶς τῆς ἑβδομάδος τὰ τῆς ἱερᾶς ἁγιστείας λειτουργοῦντας ἐκ διαδοχῆς, τῶν ἐπιφανῶν ἄνευ ἑορτῶν καὶ τῶν καθ' ἑβδομάδα κυριακῶν (2).

## Au XIV^e^ siècle.

*Au Ménécée, quatre messes par semaine, communion pour les plus avancés le dimanche, pour les autres « trois ou quatre fois par an ou davantage ».*

Le dernier document complet auquel nous ferons appel est le Typikon du monastère du Prodromos ou de Saint

(1) Notons seulement les deux expressions : γενέσθωσαν δὲ καὶ λειτουργίαι ἑπτὰ ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς, . . λειτουργίαι ἑπτὰ τελείσθωσαν ὑπὲρ τῆς αὐτοῦ σωτηρίας.

(2) Delehaye, op. cit., p. 139, l. 2, 4-6. Le P. Delehaye a été distrait lorsqu'il a écrit, sur la base de ce texte (p. 186): « Il n'y aura que deux prêtres attachés au couvent; la messe ne sera célébrée que deux fois par semaine ».

Jean-Baptiste au mont Ménécée, près de Serrès en Macédoine. Rédigé en 1324 par Joachim, métropolite de Zichnai, il a été publié par M. Jugie dans la revue *Byzantion*, t. XII, 1937. Nous y trouvons les indications suivantes.

« Que la divine liturgie soit célébrée avec diligence et avec soin : le mardi, le jeudi, le samedi, le dimanche. Le mardi, en mémoire du saint Précurseur, avec colybes, et une eulogie de vin sera servie aux frères à table ; le jeudi pour les fondateurs, également avec colybes et eulogie à table ; le samedi, pour la commémoration des défunts ; le dimanche, en mémoire de la résurrection du Christ notre Dieu, et l'on donnera aux frères une eulogie de vin en souhait de longue vie, prospérité, salut et victoire de nos très pieux et puissants souverains, et cela sera proclamé à haute voix par le prêtre pour être entendu de tous, de même que le *polychronion* sera chanté lentement et en cadence par les chœurs » (1).

Suivent les directives concernant la communion, en termes à peu près identiques à ceux de l'Evergetis, avec quelques différences notables pourtant. Il n'est plus question de l'autorisation de l'higoumène, mais de celle du père spirituel : ὅσοις ἄρα καὶ συγκεχώρηται τοῦτο παρὰ τοῦ πνευματικοῦ πατρός, l. 23-24. Les plus avancés pourront communier chaque dimanche. Les autres, qui succombent encore aux diverses passions, mais qui cherchent à se relever par la confession et la pénitence, pourront être autorisés ou non à communier « trois ou quatre fois par an, ou même davantage, selon le jugement

(1) M. Jugie, *Le Typikon du monastère du Prodrome au mont Ménécée, près de Serrès* (Bruxelles, 1937) p. 52, l. 7-19. Ἀλλὰ καὶ ἡ θεία λειτουργία ἐκτελείσθω παρ' ὑμῶν ἀόκνως καὶ ἐπιμελῶς, τρίτῃ τε φημὶ καὶ πέμπτῃ, σαββάτῳ καὶ κυριακῇ. Καὶ τῇ μὲν τρίτῃ διὰ τὴν τοῦ θείου Προδρόμου μνήμην μετὰ κολύβων, μεθ' ὧν καὶ εὐλογία οἴνου δοθήσεται ἐν τῇ τραπέζῃ τοῖς ἀδελφοῖς· τῇ δὲ πέμπτῃ διὰ τοὺς κτήτορας, ὁμοίως μετὰ κολύβων καὶ εὐλογίας ἐν τῇ τραπέζῃ· τῷ δὲ σαββάτῳ διὰ τὴν τῶν κεκοιμημένων ἀνάμνησιν ὁμοίως γενήσεται· τῇ δὲ κυριακῇ διὰ τὸν ἐν αὐτῇ ἀναστάντα Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν· δίδοσθαι δὲ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς εὐλογίαν οἴνου εἰς τὴν πολυχρόνιον ζωὴν, εὐθυμίαν καὶ σωτηρίαν καὶ τὴν κατ' ἐχθρῶν νικὴν τῶν πανευσεβεστάτων, κραταίων καὶ ἁγίων ἡμῶν αὐθέντων καὶ βασιλέων· ἐκφωνεῖσθαι δὲ τοῦτο παρὰ τοῦ ἱερέως εἰς ἐπήκοον πάντων, ὁμοίως καὶ παρὰ τῶν δομεστικῶν ψάλλεσθαι ἀργῶς καὶ μετὰ μέλους.

de votre père spirituel, car c'est à ce dernier que revient le droit de s'occuper de ces choses » (1).

Un Règlement monastique du XIV[e] siècle, conservé dans le Cod. Paris. Coislin 295, et qui pour l'ensemble est une assez maladroite adaptation du *De Virginitate* attribué à saint Athanase (Cf. PG, t. 28, col. 252-282), nous fournit cependant, pour la messe et la communion, quelques indications qui sortent du cadre du *De Virginitate*, tout en s'inspirant des Typika. C'est une recommandation adressée aux kelliotes, moines vivant en cellules séparées, mais se réunissant à l'église du couvent pour la messe et pour certains offices.

« Quand la liturgie a lieu, tu dois te rendre à l'église et te tenir modestement à ta place, absorbé dans une pieuse crainte. Il s'agit en effet, du grand mystère du sacrifice non sanglant, sujet d'épouvante et de crainte pour les anges eux-mêmes. Réfléchis à cela en tremblant, et ainsi tu assisteras aux saints mystères avec dévotion. Ne laisse pas ton esprit s'égarer dans des rêveries, surtout lorsque tu as l'intention de communier. Dans ce cas, pénétré de sentiments de componction, autant que possible, récite en particulier l'office de la divine Communion » (2).

A la lecture de tous ces textes on a nettement l'impression que la piété eucharistique dans les monastères byzantins

(1) Ibid., p. 52-53 ... Ἐκείνοις τοιγαροῦν κατὰ πᾶσαν κυριακὴν ἔξεσται μεταλαμβάνειν (Jugie : μετὰ πᾶσαν κυριακήν, ce qui est certainement un erratum), ὅσοιπερ ἑαυτοὺς ἴσασι καθαρεύοντας..., τοὺς ... ἀποχήν, τρὶς καὶ τετράκις κατ' ἐνίαυτον, ἢ καὶ πλειόνως, κατὰ τὴν τοῦ πνευματικοῦ πατρὸς ἡμῶν δηλονότι διάκρισιν· ἐκείνῳ γὰρ φροντιστέον περὶ τῶν τοιούτων.

(2) Cod. Coislin 295, f. 233[v]-234 ... Εἰ δὲ γίνεται (λειτουργία). ὀφείλεις ἀπέρχεσθαι καὶ ἵστασθαι ἐν τῷ τόπῳ σου σὺν φόβῳ καὶ συστολῇ, τὸ μέγα καὶ τοῖς ἀγγέλοις φοβερὸν καὶ φρικτὸν τῆς ἀναιμάκτου θυσίας μυστήριον καθ' ἑαυτὸν ἐννοῶν καὶ τρέμων (le maladroit rédacteur, hanté par les adjectifs féminins du *De Virginitate*, a écrit : ἐννοοῦσα καὶ τρέμουσα, tandis que plus bas il emploiera le masculin ψάλλων). Καὶ οὕτω σὺν εὐλαβείᾳ τοῖς θείοις παρίστασθαι..., καὶ μᾶλλον ὅτε μεταλαβεῖν βουλεῖ τῶν θείων μυστηρίων, ψάλλων καθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ ἵστασθαι ἐν κατανύξει κατὰ τὸ δυνατὸν τὴν ἀναγεγραμμένην σοι ἀκολουθίαν περὶ αὐτῶν...

Une traduction française de ce document a été publiée par P. DE MEESTER, « *Règlement des bienheureux et saints Pères Sabas le Grand et Théodose le Cénobiarque pour la vie des moines cénobites et kelliotes* », Lille, 1937. Le passage ici cité se trouve à la p. 17. Le manuscrit grec provient du monastère de Constamonitou au mont Athos.

du moyen âge ne le cédait en rien à celle des couvents occidentaux (1). Et si l'on se rappelle la controverse athonite de la fin du XVIII[e] siècle et du début du XIX[e] au sujet de l'intervalle à mettre entre les communions, on comprendra peut-être mieux la véritable continuité de la tradition monastique orientale. Il s'agissait en effet, entre les moines de l'Athos, de savoir s'il fallait ou non espacer de quarante jours les communions. Pourquoi en était-on venu à cette détermination de quarante jours? Peut-être est-ce en relation avec le service du quarantième jour pour les défunts (2). Le fait est que les discussions étaient fort vives. Il fallut, pour les calmer, l'intervention de deux patriarches successifs, Théodose II en juillet 1772, Grégoire V en août 1807 et en août 1819. Le dernier document concluait en ces termes, qui peuvent servir de résumé doctrinal : « Il n'existe aucune détermination de temps, et il n'est nullement nécessaire d'attendre quarante jours... Mais quiconque le désire et y est autorisé par son père spirituel peut communier même chaque semaine » (3). La logique demanderait que l'on dise « même chaque jour ». Mais cette logique n'était pas celle du patriarche. Elle n'était pas non plus celle des rédacteurs de nos Typika monastiques, puisque pour les plus optimistes eux-mêmes la communion quotidienne est un pieux désir qu'ils déclarent malheureusement irréalisable. Encore faut-il leur savoir gré d'avoir nettement énoncé ce pieux désir.

Rome — Sévérin Salaville A. A.

(1) Voir P. Browe, *De frequenti communione in Ecclesia occidentali usque ad annum 1000 documenta varia* (Rome, Université Grégorienne, 1932), p. 57-60 : « Regulae monasticae et canonicorum ».

(2) Cet intervalle de quarante jours fait aussi songer à la sanction prévue au Stoudion pour le moine qui par negligence restait sans communier au delà de ce laps de temps. P. G., t. 99, col. 1749 B, texte cité au début de cet article.

(3) Edid. L. Petit, in Mansi-Petit, *Conciliorum amplissima collectio*, t. XL, col. 79-83, cf. col. 39 ; voir aussi t. XXXVIII, col. 937.

# ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ

## LES VALEURS D'UN TERME MYSTIQUE ET LE PRIX DE SON HISTOIRE LITTÉRALE (*)

Cette expression de Βασιλικὴ Ὁδός : *Via Publica*, que nous venons de retrouver grâce à Rufin dans un texte, historique, d'Eusèbe (H. E., II, 25), le même Rufin a eu une autre occasion de la rendre par *Via Regalis*, dans un texte spirituel, cette fois ci, dans les *Homélies* d'Origène *sur le Livre des Nombres* (Hom. XII), passage que nous étudierons plus bas.

(*) Cet article, qui devait paraître plus tôt, est disjoint des deux « Notes conjointes » des *Orientalia Christiana Periodica* de 1943, t. IX, « sur un passage fameux d'Eusèbe ». Il constitue la réponse développée à une question posée par la première de ces deux notules : « La tombe de Saint Pierre : correction au texte de H. E. II, 25 », où l'on rendait compte de l'antique faute Βασικανόν = *Vaticanum* en rétablissant une ligne tombée de l'Histoire Ecclésiastique :

ἐπὶ (τὴν) βασι[λικὴν ὁδόν, τὴν εἰς (τὸν) Βατι]κανόν...

La restitution est suggérée par la traduction presque contemporaine de Rufin, qui porte *Via Regalis*, et elle vise à rendre compte en même temps de la faute et de la traduction. Elle comporte cependant une difficulté qu'a eu l'obligeance de me faire remarquer le R. P. Ferrua : notre lecture *Vasikanon* est commune à tous les manuscrits grecs, et à la version syriaque ; or, les manuscrits se répartissent en deux familles, en deux recensions, qui supposent deux éditions, par Eusèbe, de son *Historia Ecclesiastica*. La difficulté n'est pourtant pas insurmontable. Aucune œuvre de la littérature grecque qui nous soit parvenue par plusieurs manuscrits n'a été exempte de contamination et de collation, nous dit l'éditeur même d'Eusèbe dans le *Corpus* de Berlin, Schwartz (*Einleitung*, p. CXXVII, cf. p. LXVII-III) ; c'est particulièrement vrai pour la Bible, évidemment, où l'on a même le cas curieux, Luc. XVI, 26, qu'une faute, une fausse correction, *chaos magnum* pour *chas(ma) magnum*, soit passée de la Vieille Latine dans la Vulgate, et jusque dans les éditions critiques de Dom Quentin. Le phénomène

Il s'agit en effet d'un terme qui mérite vraiment une étude spéciale de sa double valeur historique et spirituelle. En lui-même le terme ne semble pas si rare. C'est une expression qui en grec, spécialement en Orient, a connu une grande fortune religieuse et spirituelle comparable à celle, à peine plus matérielle de ἡ βασιλική tout court, *Basilica* en latin et en roman, spécialement en roman d'Orient, où *Biserica*, en roumain, est l'Eglise. Avec *Basilica:* le Portique, la *Stoa* Royale, nous avons affaire à une expression et à une « realien » de nature aussi nettement grecque que d'origine absolument primitive — antérieure à la *democratia* — avec ce plan en abside de la *Basilica* qui date des temps préhistoriques (Cf. Glotz, *La Cité Grecque*, coll. Berr, 1928, p. 25, renvoyant à G. Leroux, *Les origines de l'édifice hypostyle*, p. 75). Il n'en est pas de même de notre présente formule. L'emploi si simplement concret qui est fait de ce terme en notre texte de Gaius ou du moins d'Eusèbe (voir donc la note initiale) est un cas à peu près unique, ce que les références assez fournies des dictionnaires laissent mal soupçonner. Nous avons donc là un terme de la fin de la grécité

---

a été particulièrement fréquent ici aussi nous dit l'éditeur. Il suffit donc que la faute *Vasikanon* se soit produite dans l'atelier d'Eusèbe avant les corrections ou suppressions — *damnatio memoriae* de Lucinius et du fils de Constantin après 336 (ib. p. L) — pour que la première recension ait comporté des exemplaires *avec,* et des exemplaires *sans* la faute *Vasikanon*. Ce sera l'un de ceux-là qui existait encore au temps de Rufin. A moins que, étant donné que le texte d'Eusèbe est un témoignage de Caius Romain, l'on préfère penser que Rufin ait ici jeté les yeux directement sur le texte même de Caius, comme il le fait sur celui d'Origène pour le défendre au moment de la querelle origéniste (*Einleitung,* p LXVIII). comme nous l'avons cru pensable pour telle des autres citations de Caius par Eusèbe, dans notre seconde Notule : « Γάϊος ou Caius? ». On y verra d'ailleurs que ce genre de solution me semblerait ici moins heureux, au cas, problématique, où Caius serait un « Père » Latin — le premier! — et non un Père grec ; car, en ce cas, ce serait Eusèbe, je veux dire son traducteur à gages, qui serait responsable de l'expression « Voie Royale » appliquée à une route romaine.

Avec cette grand route — *la Via Aurelia* — qui démarre, disions-nous de Rome capitale, au pied du Vatican, pour aller saluer la Provence et embrasser de ses *diverticula* le pays du Père de Jerphanion, je suis heureux de lui apporter ici mon hommage, varié et sinueux comme une route de littoral et de montagne.

antique dont la provenance et la portée exacte ne sont point claires.

Au premier abord, ce terme βασιλικὴ ὁδός que nous avons restitué dans le Père de l'Histoire Ecclésiastique semble évoquer un autre texte ancien et fameux dans la littérature grecque, le nom de la grande voie transcontinentale de l'Empire perse : ἡ ὁδὸς ἡ βασιληίη (V, 53), chez Hérodote, le Père de l'Histoire.

Dans cet Orient où les choses sont éternelles, les tronçons de cette route existent et servent toujours. M. Maurice Pernot dans un article du *Temps*, 13-V-1941 : *La Guerre et le Moyen-Orient*, nous montre les colonnes anglaises en route pour la Russie, de l'Irak par l'Iran. « Une autre colonne a franchi la frontière perse vers Khanikine — à l'est de la route Badgad-Kerkouk — et s'est avançée vers Téhéran en passant par Kasr-i-Chirin, Pat-i-Tak (les anciennes Portes de Zagros), Kerrind, Kermanchah, Behistoun, Hamadan (l'ancienne Ecbatane) et Kasvin. C'est la route que suivent les cars de la Compagnie Nearn assurant le service entre Bagdad et Téhéran ; elle est très accidentée, mais toujours praticable à cette époque de l'année... Devenue meilleure après Kermanchah lorsqu'elle emprunte l'ancienne voie royale construite par Darius pour relier Ecbatane à Babylone... ».

Mais le tronçon principal ou plutôt le corps de cette route antique, de cette route de Sardes à Suse est encore beaucoup plus ancien que les Perses et Darius.

Il s'agit de cette voie de Sardes (ἐκ Σαρδίων) à Suse (ἐς τὰ βασιλήια τὰ Μεμνόνια καλεόμενα : jusqu'aux Palais de la Ville de Memnon) dont Hérodote au Livre V, 52, dénombre les parasanges et les étapes : il y avait 111 étapes (σταθμοί), et le trajet durait quatre-vingt-dix jours, soit trois mois, de Lydie en Susiane. Mais ce n'était pas les Perses qui l'avaient tracée. Il faut lire dans W. W. How and J. Wells : *A Commentary on Herodotus...*, 2 vol., Oxford, 1912, au vol. II (Book V-IX) le commentaire de ce passage V, 52.

Cette grande route de Sardes à Suse, nous dit-on, passe au nord du grand désert salé, tandis que celle décrite par Xénophon (*Anab.* I, ch. 2 et 4) passe au sud. « Mais la Royal Road, ici, de Sardis à Suse est beaucoup plus vieille que

l'Empire Perse. Son immense détour par le Nord entre Sardes et l'Euphrate, et le fait que c'est Sinope et non Amisos qui était aux temps anciens le terminus de la route des caravanes de l'Est vers l'Euxin, suppose à ne s'y pas tromper l'existence d'une grande capitale à Ptéria (Ramsay, *Hist. Geography of Asia Min.*, 1890, § 2, 3) »: Boghaz-Köi.

Avant donc les Perses — comme avant les Turcs et les Galates : Ancyre, Angora, Ankara — la route reliait la grande capitale hittite, la Boghaz-Köi des découvertes, à Sardes et aux capitales assyrobabyloniennes.

On pourrait donc songer que notre expression de βασιλικὴ ὁδός serait en relation directe avec le terme d'Hérodote. Mais il semble qu'il n'en est rien. Cette formule de ἡ Ὁδὸς ἡ Βασιληίη d'Hérodote, V, 53, est un *hapax* dans son œuvre, sur 63 exemples de βασιλήιος (J. Enoch Powel, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge, 1938), comme elle semble un *hapax* dans la littérature grecque. Rien dans l'histoire de βασιλικὴ ὁδός, nous allons le voir, ne laisse supposer que cette expression plutôt tardive de la *koinè* ne soit qu'un souvenir littéraire classique, et un souvenir de cet *hapax* ionien.

N'y aura-t-il donc aucun rapport entre nos deux formules ?

Nous avons vu que cette route perse décrite par Hérodote avait en fait une existence historique bien plus ancienne ; que c'était une réalité préhistorique par rapport au Βασιλεύς, au Grand Roi de la Grèce classique. De même, on est amené à se demander si nos formules de la *koinè* ne désigneraient pas une « realien » beaucoup plus ancienne qu'elles-mêmes et ne rejoindraient pas, par là, non pas le mot mais la réalité sous jacente à ce terme de ἡ ὁδὸς ἡ βασιληίη...

La présente note se propose donc de rechercher deux choses : — quelles sont les valeurs de pensée religieuse de ce terme de *Via Regalis*, celui de Rufin-Origène, dans la grécité antique et patristique ; étude, disons, de philologie religieuse ; — et, pour ce même terme de *Via Regalis*, celui de Rufin-Eusèbe, une étude plutôt historique et linguistique cherchant quelle était la valeur propre de ce terme en grec ancien, s'il y en avait une, et quelle est — et où ? — son origine.

Et puisque cette étude veut être en même temps une thèse, cette seconde partie spécialement établira la valeur historique et linguistique des termes tardifs, rares et populaires, et vérifiera l'importance et la force des phénomènes de continuité et de tradition dans l'histoire de la culture, dans l'histoire de la civilisation humaine.

Notre première partie aura donc à étudier toutes les riches nuances symboliques dont le terme a été paré dans la spéculation religieuse de la fin du monde antique ; et nous ne nous interdirons pas, en finissant notre seconde, de nous arrêter et comme de nous reposer sur cette puissance d'évocation littérale dont un clair mot peut se trouver chargé de par sa simple histoire.

Sur la route de notre enquête, nous verrons donc venir à nous, comme de beaux paysages, de fort beaux textes spirituels, mais de jolis textes profanes aussi ; et nous nous attarderons parfois, deux fois, à préciser la valeur de quelques termes connexes, notamment en une première digression, à la première étape, pour un précieux équivalent biblique.

Nous faisons ici l'étude d'un terme de l'époque hellénistique. Nous ne la poursuivrons pas au delà, *grosso modo*, de l'âge patristique, sauf pour quelque sondage que nous croirons devoir pousser dans la littérature chrétienne syriaque.

Nous verrons donc ainsi successivement :

I. – Des textes bibliques et des textes religieux.

II. – Des textes historiques plus ou moins littéraux, chrétiens ou profanes.

C'est que, en vue de la clarté, nous croyons plus pratique de nous attaquer d'abord au cas le plus net, valeurs et origine, et même ancienneté, celui d'un terme biblique traduit en grec par les Septante ; et nous renvoyons dans notre seconde partie les textes profanes et historiques : quand nous aurons vu tout le développement symbolique, le terrain sera déblayé pour nous poser la question de la valeur concrète que le terme a dû aussi avoir en grec même.

Texte biblique. — Le Thesaurus L. G. de Stephanus (v. II, Didot, Paris, 1832), à l'adjectif βασιλικός, commence ainsi le paragraphe qui nous intéresse : « β. ὁδός *in V. T. est via regia seu publica,* Num. 20, 17 et 21, 22... ». Ces deux

expressions de *via regia* et *via publica* sont, de fait, les deux traductions successives que donne la Vulgate d'une seule et même expression hébraïque répétée en deux chapitres voisins, 20 et 21, et exactement parallèles, du *Livre des Nombres*.

Au chapitre 20, Moïse arrivé avec les Hébreux à Gadès, frontière des Edomites, envoie demander à leur roi de passer par son territoire ; au ch. 21, il adresse la même demande à Sehon, *Rex Amorrhaeorum*. Il demande à passer simplement sur ce que, dans les deux cas, Crampon traduit « la voie royale ». C'est le premier passage — ch. 20 — qui est le plus complexe et le plus intéressant : c'est à lui que nous nous arrêtons. Le texte, *Num.* 20, 17, est ainsi en latin : *Obsecramus ut nobis transire liceat per terram tuam. Non ibimus per agros nec per vineas ; non bibemus aquas de puteis* (λάκκου ; au ch. 21 : φρέατος ; dans les deux cas en hébreu *bë'ér*) *tuis, sed gradiemur via publica, nec ad dexteram nec ad sinistram declinantes, donec transeamus terminos tuos.* En grec : Ὁδῷ βασιλικῇ πορευσόμεθα· οὐκ ἐκκλινοῦμεν δεξιὰ οὐδὲ εὐώνυμα, ἕως ἂν παρέλθωμεν τὰ ὅριά σου. En hébreu : « Nous irons (par) la voie du roi : *dèrèk ham-mèlèk nèlèk* (au ch. 21 : *bad-dèrèk*, « par » la voie) — et le P. Jousse pourrait dire que dans ces parallélismes et ces allitérations nous avons des restes et des traces du récit épique primitif ou du psaume qui transmettait ces souvenirs.

Nous verrons bientôt comment ce texte se prêtait admirablement aux usages allégoriques ; retenons seulement à ce point de vue un terme de la fin de ce récit (Num. 20, 21) : « Edom ne voulut pas donner à Israël de passer par son territoire, mais il écarta (ἐξέκλινεν) Israël de (chez) lui ». L'allégorisme n'oubliera pas d'interpréter ce nom d'Edom, et cette « déclinaison ».

Mais ce premier ch. 20, plus complexe que l'autre, avons-nous dit, possède lui-même un redoublement, une répétition parallélique et synonymique qui va nous permettre de préciser d'avantage le sens nettement matériel, évidemment, où le terme vient ici employé. Ici, en effet, après un premier refus, Moïse réitère sa demande en termes exactement semblables, sauf qu'il emploie maintenant le terme *mësillāh* « grand route » (Vlg. *per tritam... viam*), et qu'il ajoute cette

précision « nous passerons à pied » (Vlg. *velociter*). Les LXX emploient et répètent une même expression — elle sera utilisée par l'allégorisme — pour traduire à la fois notre *mësillāh* et notre « pedibus »: παρὰ τὸ ὄρος. Mais au lieu d'un parallélisme synonymique, ils ont compris une antithèse, une différence, une demande minimisée : ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα οὐδέν ἐστιν, παρὰ τὸ ὄρος πορευσόμεθα, « un pauvre petit chemin de montagne ». La Vlg. trouve comme sens (Num. 20, 21) : *Nulla erit in pretio difficultas ; tantum velociter transeamus.* Le texte hébreu portait donc : « Si nous buvons de l'eau..., nous paierons; seulement une chose (*dābār*) : que je passe à pied ». La Septante n'a donc pas compris le terme de *mësillāh.* C'est sur ce terme, avec ses traductions grecques, que nous allons nous arrêter un instant, à cause de cette synonymie avec *dèrèk* qui va éclairer sur « la voie du roi », et pour son importance dans des textes prophétiques des deux Testaments où il semble avoir fait autant de difficulté aux exégètes modernes qu'aux versions antiques.

La *mësillāh* du Vieux Testament est, selon le *Gesenius* anglais de Robinson (Oxford 1906), une « *public road* (*never a street in a town*) — c'est la *Landstrasse* des Allemands — *a highway* »; c'est à dire, non pas une route haute, mais une grand route ; et encore: « *a raised way* », non pas une route de montagne — *callis* — mais une route relevée c. a. d. terrassée, la *strata* légionnaire du latin de S. Augustin (1), ce que Lucrèce appelait déjà en fin d'hexamètre « *strata viarum* ».

Le verbe *sālal* (Cf. note p. 308), portant l'idée d'élévation et de distinction s'emploie spécialement pour l'action de construire, d'élever une route, *dèrèk* ou *mësillāh,* comme on érige un *agger,* digue ou rempart ; en anglais : *to cast up,* ce qui est en fait un anglicisme rare. Il faudrait donc non pas *frayer,* mais *construire* dans des textes comme cette image militaire de Job, 19, 12 (Crampon) : « Ses bataillons sont venus ensemble ; ils se sont frayés un passage vers moi, ils assiègent ma tente ».

(1) Aug., Sermon 9, 21 (éd. Mai): ceci est traduit *strada maestra lastricata* dans le Dictionn. Lat.-It. de G. (2e ed. Fer.) Carlonghi, aux références inutilisables faute d'index bibliographique.

L'hésitation des versions sur ce terme, que nous venons de constater au ch. 20, n'est pas fortuite. Le terme de *mĕsillāh,* que la Vulgate, ici indépendante du grec, vient de traduire *via trita* (Num. ch. 20), c'est un fait que la Septante le rend habituellement par l'expression d'apparence identique de ἡ τρίβος. La Vulgate, alors, transcrit, ou « calque », régulièrement par *semita,* comme dans le fameux texte d'Isaïe (40, 3) repris par l'Evangile, où nous retrouvons le parallélisme de nos deux termes : « *Vox clamantis in deserto* (*midbār* : ἐρήμῳ) : *parate vias* (*dèrèk :* ὁδόν) *Domini ; rectas facite in solitudine* (*ʿărābāh :* LXX omitt.) *semitas Dei nostri* ».

Mais ἡ ou ὁ τρίβος ne signifie pas seulement *sente* comme le porte le Thesaurus L. G., VII : « *semita* (*trames limes callis,* add. gl.) », influencé qu'il est, comme les traductions latines, par cette étymologie de τρίβος (τρίβω) : *via trita,* répétée encore par le *Lexicon N. T.* de Zorell 1931 [2], qui ne semble donc pas prendre nettement parti pour le sens.

Le *Gr.-Deutsch Wb. zu N. T. u. urchristliche Literatur* de W. Bauer, lui, ne reconnaît que ce sens de *sentier* aux trois seuls textes du N. T. qui portent τρίβος (Mt. 3, 3 ; Mc. 1, 3 ; Lc. 5, 4). Mais ce *locus evangelicus* qui ne fait que répéter Isaïe, et avec les termes grecs des Septante, ne peut avoir de valeur indépendante des textes primitifs.

D'ailleurs le premier sens, le sens général, que donne à notre mot Bauer, dont la *Literatur* embrasse la première littérature chrétienne, est celui-ci, beaucoup plus près du seul sens qui convient aux textes bibliques, sinon aux autres : « *der vielbetretene u. daher gebahnte, bequeme Weg* ». Ce serait donc, non pas la sente, mais « la belle grand route ». C'est le sens que donne Bailly, ainsi que ses exemples. Il est vrai que pour les caravanes du désert il n'y a pas de différence essentielle entre la sente, la piste et la route. Mais nous sommes en grec, et non en Syrie. Et je crois que le sens de Bauer n'est pas encore l'exacte nuance du terme grec qui semble bien porteur d'un sens propre, d'une valeur déterminée.

Or, le sens précis qui éclairera les exemples variés et plus ou moins rétifs des dictionnaires, du *Thesaurus* surtout, nous apparaît lumineusement, au contraire, dans le seul exemple qu'ait trouvé Bauer — en plus d'un autre emploi, méta-

phorique, d'Hermas – dans toute la vieille littérature chrétienne : *Hermas*, Mandatum 6, 1, 3. Notez le mot au pluriel, et en construction possessive, exactement comme cette sorte de latin vulgaire qu'est le vieux latin de Lucrèce, dont le *strata* (*viarum*) deviendra *la strada*, ancien français *estrée*, de toutes nos langues romanes : y opposant ὀρθὴ ὁδός, Hermas nous dit que « ἡ γὰρ στρεβλὴ ὁδὸς τρίβους οὐκ ἔχει, ἀλλ' ἀνοδίας καὶ προσκόμματα πολλά » ; la route tortue n'a pas de « chaussée »... L'étymologie par τρίβω est exacte, évidemment. Mais « *der viel betretene Weg* », ce sens de Bauer et de Bailly qui, à la rigueur ne serait qu'un sens étymologique, c'est à dire oublié, ne l'est pas tout à fait. En ce sens que précisément l'idée de chemin, *Weg*, n'est pas prégnante dans τρίβος, n'y entre pas, pas plus que dans *stratum*, *strata*, qui doit en être le calque latin vulgaire. Il s'agit seulement d'un lieu foulé et plat en général. C'est bien ce qui rend compte de l'hésitation entre les deux genres (ὁ = ἡ) : on connait en effet la curieuse logique de primitifs qui voulait que πούς fût masculin, et que tous les noms de la route, foulée, fussent féminins. Et pour ce qui est de l'application explicite au chemin, il semble exact que le terme de ὁ ou ἡ τρίβος en soit arrivé à exprimer cette notion concrète du « sentier », de la « piste » large de la largeur des deux pieds dans le bled ou la brousse ; il n'en conserve pas moins sa valeur plus abstraite et plus générale de *surface* large et libre de la route ; de *chaussée*, mais comme en surface. Et c'est cette valeur plus générale qui se rétrécissant de nouveau en un emploi plus concret — exactement comme notre *strata* roman — en vient à signifier « la chaussée » au sens usurpé de la grand route, comme les routes de Rome. C'est manifestement ce sens de *grand route* qu'il faut reconnaître dans le τρίβος de la Septante, traduisant le *mĕsillāh* d'Isaïe. Nous avons donc un mot grec qui veut dire « grand route » dans les deux Testaments, alors que sa valeur propre et spontanée en grec est seulement « chaussée ». Nous reconnaîtrons dans cet emploi constant de ce terme grec en une valeur extrême, un de ces biblismes *de fait* que le Père Joüon a raison de maintenir contre la réaction pan-hellénique trop radicale de Deissmann. Et nous expliquerons par cette valeur néologique, étrangère, ou simplement vulgaire, et que nous retrouverons plus bas pour πλατεῖα, cette perpétuelle

métraduction du terme grec par le *semita* latin, dans la Vulgate. Et notre chapitre des Nombres 20, 19, avec son *tritam... viam* en latin, et rien d'exact en grec, semble indiquer que, pour le traducteur grec comme pour le traducteur latin, le terme hébreu avait fini par n'être plus compris que par l'intermédiaire de son habituel substitut grec (1).

Ces phénomènes sont normaux pour une langue de traduction ; en roumain moderne, par exemple, comme en bulgare et en turc, c'est le mot français « chaussée » qui désigne la route moderne.

La conclusion de ce *diverticulum* sur *mësillāh*-τρίβος est que les deux testaments et les deux langues sont d'accord : le Dieu des théophanies prophétiques qui doit venir pour tout le monde, pour le salut du monde, arrivera par les grandes routes historiques, les grands routes chamelières de Damas, le grand chemin des caravanes de Palmyre.

Mais ce qui, en nous ramenant à la synonymie de *mësillāh* et de *dèrèk ham-mèlèk*, nous prépare à trouver, pour finir, le sens concret primitif de notre terme de *Via Regalis*, c'est que ce premier terme, *mësillāh*, figure sur ce document fameux de la *Stèle de Mésha*, sous sa forme cananéenne et primitive de *mësillat*. Nous y lisons, ligne 26, par exemple dans le *Diction. of the Bible*, New York 1906, au mot *Moab*, dans la bouche du roi Mésha : « I made (*ʿāśā*) the road by (*bë*) the Arnon ». En une inappréciable relique épigraphique qui s'insère dans l'histoire biblique au début du IX[e] siècle et du IV[e] Livre des Rois, nous avons donc ici, dans la dépression stratégique du fleuve national, une *chaussée* — non pas une piste caravanière — une *route* construite — *strata*, *communiter munita* — par le roi.

Le terme de « route royale » devait donc avoir une valeur de *realien* nette dans la langue biblique. Il devait pourtant aussi y être rare, puisqu'il n'apparaît que dans un seul épisode géminé et redoublé. Cette constatation, et l'expérience, que nous venons de renouveler avec τρίβος, de la valeur « relative » des termes de traductions, nous invite, au moment

(1) L'inexistant verbe * *sālah* « fouler aux pieds » du *Lexicon hebr.-latin.* de J. Duverdier (à la suite du *Lexicon catholicum* de Gesenius-Drach. Migne 1847) doit reposer pareillement sur l'étymologie de τρίβος.

où nous passons à l'étude de βασιλικὴ ὁδός dans la littérature grecque proprement dite, à séparer plus nettement que les dictionnaires le cas d'usage spontané, d'usage grec, du terme, des cas suspects de réminiscence et comme d'usage biblique. Nous commençons donc par le cas des textes religieux où le soupçon est net et flagrant.

Textes religieux chrétiens et juifs. — Dans la grande fortune spirituelle de *Via Regia,* qui aboutira chez nous à « la Voie Royale de la Croix », je n'affirmerais pas qu'ait toujours été impliqué nécessairement l'obscurcissement du sens concret et physique dont l'expression reste toujours susceptible. En Espagne, par exemple, où nous trouvons la noble et somptueuse formule de « *El Camino Real de la Santa Cruz* », le terme de *camino real* s'applique encore à l'heure actuelle à de nombreuses routes historiques, comme celle de « Pamplona a Zaragoza ». Mais, non plus qu'en latin ou en français du Moyen Age, cette valeur ne devait plus guère être vivante lors des premiers pas que fit ce terme bien frappé pour passer, disons, du service des ponts et chaussées à un plus haut service.

Et ce fut chez les écrivains allégorisants d'Alexandrie tels que Clément; mais, ici comme en d'autres cas, ils eurent comme précurseur Philon.

Philon. — Nous nous attarderons spécialement sur les Alexandrins, chrétiens et juifs, car c'est d'eux que dépend toute l'histoire spirituelle de notre terme.

N'eussent été les événements des années quarante, les *Orientalia Christiana* devaient rendre compte d'un livre paru depuis quelque temps : J. Pascher, Βασιλικὴ Ὁδός, *Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philo von Alexandreia,* Paderborn 1931. Le but de l'ouvrage est plutôt, à travers la pensée de Philon, comme d'un témoin, d'atteindre la pensée religieuse païenne qui se voile dans l'hellénisme oriental des Mystères.

Chez le juif alexandrin, nous dit l'auteur (p. 9), l'allégorie, appliquée à la Bible comme à tout — ou plutôt l'*allégorisme* qui est une méthode d'interprétation — est le procédé constant adapté à gagner et à combattre en même temps la pensée

alexandrine et les adeptes des Mystères. L'image centrale de sa mystique de l'ascension de l'homme vers Dieu est celle des départs, des dépouillements, des exodes : Abraham, d'Ur ; Jacob, de Haran, et surtout l'*In Exitu Israël de Aegypto*. Et le thème de fond dans tous ces restes de mystères païens que l'auteur retrouve vivants chez Philon, est le thème de la marche de l'homme sur une route que l'Alexandrin, d'après notre passage des Nombres, appellera « La Route Royale ». Ou si nous préférons : thème foncier des départs et de la marche ; image centrale de la route (1).

Pour l'œuvre complète de Philon nous avons la double édition, *major* et *minor*, de Cohn, Wendland, Reiter : Berlin (1896-1930, pour la *major*, avec son tome VI qui comprend les *Index* de Leisegang ; 1896-1915 pour la *minor*) ; et puis les cinq volumes de la traduction allemande de Cohn et Heinemann : *Philos Werke*, Breslau, 1910-1929 (1931 : t. I).

Les *Index* de Leisegang fournissent sept références que nous indiquons d'après les *paragraphes*, qui sont communs aux trois ouvrages :

De Posteritate Caini § 101 De Migratione Abrahami § 146,
De Gigantibus § 64 De Specialibus Legibus : Libr. IV,
Q. Deus sit immutab. § 144 De Justitia § 168.
159, 180

Toutes dans le tome II (ed. Maj. et Min.), sauf la dernière : t. V.

Commençons par le beau texte sur le départ d'Abraham, le moins arbitraire et le mieux fondé en allégorie : celui du *De Gigant.*, § 62-64. Aux Géants de *Genèse*, 6, 4, « étymologiquement » les Fils de la Terre, et prototypes des païens, Philon va opposer le Père des Croyants.

« Abraham donc tandis qu'il vivait dans le pays et la croyance des Chaldéens, s'appelant Abram avant de changer de nom, était un homme scrutateur du ciel et de sa nature

(1) Rappelons ici pour nous, Latins, que le Bréviaire nous fait lire encore tous les ans, au II. Nocturne de la Quinquagésime, un exemple de vulgarisation plus ou moins directe de Philon par S. Ambroise dans son *De Abraham Patriarcha.*

supérieure et éthérée, et " philosophant " sur les événements et les causes *et si quid aliud simile* — c'est la raison pour laquelle il avait reçu un nom correspondant à ses études : car Abram signifie " Père élevé "... » — (§ 63) Et lorsque, devenu plus parfait, il allait changer de nom, il devint l'homme de Dieu, selon l'oracle à lui adressé : « Je suis ton Dieu : sois agréable à mes yeux et deviens irréprochable » (Gen 17, 1)... — (§ 64) Si donc le Dieu du monde... par une grâce de choix est son Dieu à lui propre, lui-même, nécessairement, devient « de Dieu », et il est appelé Abraham, ce qui se traduit « Père choisi de l'Echo » (c. à. d.) « l'intelligence du bien (ὁ τοῦ σπουδαίου λογισμός) ». Devenu tel, il est attribué en partage au seul Dieu Un, dont devenu le compagnon (ὁπαδός) il dirige (*rectificat*) le sentier de toute sa vie, usant de la Voie vraiment Royale, celle du seul roi et monarque — παντοκράτωρ : le titre des Empereurs Romains en Orient, avant l'adoption du βασιλεύς « perse » par Héraclius — ne déclinant ni ne se détournant d'aucun des deux côtés... » En grec, cette fin : εὐθύνει τὴν ἀτραπὸν τοῦ παντὸς βίου βασιλικῇ τῷ ὄντι χρώμενος ὁδῷ, τῇ τοῦ μόνου βασιλέως καὶ παντοκράτορος... L'allusion à Num. 20, 17 est explicite avec cette utilisation du « *nec ad dexteram nec ad sinistram* » qui va faire de notre formule de *Via Regia* une expression comme faite sur mesure de la docrine aristotélicienne de la *Via Media*. A l'intérieur de la grande image, il faut reconnaitre dans ce détail ingénieux une curieuse et jolie réussite de l'allégorisme. Seulement, dans l'espèce de « contre-sens » qui traduit analytiquement : *la Voie* + *du* (*Grand*) *Roi*, on reconnaît qu'au lieu de reposer sur l'expression concrète d'une notion réelle, son terme n'est ici que l'écho littéraire de notre sorte d'*hapax* biblique.

Nous pouvons maintenant examiner plus rapidement les autres références de Philon. Le premier de ces textes se présente dans cette espèce de protohistoire humaine de « La postérité de Caïn » où notre allégoriste tire des sens et des leçons morales des noms de chacun des descendants de ce Patriarche du Mal.

La femme de Lamech Ada, « le Témoignage », c. à. d. la Pensée purement humaine (79-82, et cf. *Philos Werke*, IV, p. 2-3), lui engendre deux fléaux : *Iobel*, qui « change » les mots, sera le sophiste (83 92) ; *Ioubal* (Gen. 4, 21), son frère

sera celui qui « décline » les mots (μεταχλίνων) et infléchit la conduite (100-102). Philon lui oppose Moïse. « Mais Moïse pense qu'il ne faut décliner (ἀποκλίνειν) ni à droite ni à gauche, ni aucunement du côté du terrestre Edom, mais marcher (droit) sur la route moyenne qu'il appelle très proprement Royale (Num. 20, 17).

« Puisqu'en effet Dieu est le premier et le seul roi de l'univers, ainsi la route qui mène à lui, comme étant celle d'un roi, s'appelle à bon droit Royale. Et, en elle, entends la philosophie ; non celle que suit la troupe sophistique des hommes du présent (ὁ νῦν ἀνθρώπων σοφιστικὸς ὅμιλος)... mais celle qu'exerce l'antique compagnie (*thiase*) des lutteurs (*ascètes*), qui, se détournant des troupes (*tithasos*) de l'ensorcellement de la volupté, s'appliquent avec sérieux et austérité à l'étude du bien. C'est donc cette voie royale que nous avons dit être la philosophie véritable et authentique que la Loi appelle la parole et le verbe de Dieu (θ. ῥῆμα κ. λόγον). Car il est écrit : « tu ne déclineras pas de la parole (ῥ.) que je te prescris aujourd'hui, ni à droite ni à gauche » (Deut. 28, 14), par où il apparaît clairement que la parole de Dieu est la même chose que la Voie Royale, puisqu'elle (nous) prescrit, en ne (nous) détournant ni de la Voie Royale ni de la Parole (de Dieu) comme étant synonymes, de marcher dans la « sente » et l'Avenue Moyenne (ἀτραπὸν μέσην τε καὶ λεωφόρον) qui va tout droit ».

La « sente » : ἀτραπός, vient ici comme synonyme du « Boulevard » royal à cause de son étymologie voyante de « qui ne tourne pas », que nous critiquons plus bas.

Ce texte est caractéristique de tout ce qu'il y a de verbalisme, de convention, d'arbitraire, en même temps que d'insouciance de la valeur réelle des termes, dans cet allégorisme vraiment fils de Caïn qui, à l'encontre du procédé productif et original de l'allégorie spontanée, consiste, par une stérile répétition, déterminée ici par un souci apologétique, à faire porter à des textes qui ne les comportent pas des vérités et des doctrines excellentes, mais connues déjà par d'autres sources ou basées sur d'autres fondements. C'était alors le moyen d'échapper au modernisme, à la pensée « des hommes du présent ». Les Pères en useront eux aussi.

Remarquable, la naïveté avec laquelle on juge comme exactes et propres des dénominations par soi même inventées. Pour les valeurs de fond et de sens, cette formule de la *Via Regia* qu'on extrait par une maïeutique violente des « Livres de Moïse » pour en faire le nom imagé et le synonyme — on aime les synonymes — de la Loi Mosaïque, devient en même temps un équivalent antithétique de la *Via Media* qui est la formule de la Sagesse Hellénique. A ce gain polémico-apologétique s'ajoute l'avantage, la supériorité d'une belle image visuelle et d'un mot sonore, sur la formule grecque un peu sèche et abstraite de la sagesse d'Aristote.

L'on voit en même temps que la formule philonienne en prenant ici une signification exégétique plus précise, mais aussi arbitraire — *la Voie = la Loi* — perd aussi de sa valeur naturelle d'évocation concrète en ce procédé d'intellectuel dissociant l'image visuelle d'avec le symbole abstrait.

Aussi cette valeur arbitraire est-elle également instable. Dans le *Quod Deus sit immutabilis* (140-144), Philon ne manque pas de tirer parti du texte de *Gen.* 6, 12 : « parce que toute chair avait corrompu sa voie sur la terre » et surtout de la simple faute de traduction du grec des LXX qui écrivent « sa voie (à lui) », bien que chair soit féminin comme en français. Evidemment il y a là non une faute, mais un mystère. En sorte qu'il faut rendre ainsi : toute chair a corrompu la Voie parfaite de l'éternel et de l'incorruptible (avec ou sans majuscule : nous sommes dans le *Deus immutabilis*) qui mène à Dieu. A savoir la sagesse. Par cette voie... l'esprit atteint le terme. Et le terme de la route est donc la connaissance et la science de Dieu (γνῶσις κ. ἐπιστήμη θ.).

Nous retombons là dans l'indétermination entre le terme et le chemin : cette sagesse (humaine ?) qui est connaissance de Dieu, est-elle le terme ou encore un moyen comme son « synonyme » la Bible divine ? un peu comme à l'époque des premiers scholastiques qui distinguaient mal entre la sainte Théologie et la Sainte Ecriture. Mais le texte continue et la suite immédiate ramène notre terme :

« Rien de plus opposé à la connaissance que la volupté de la chair — (et pourtant *Adam cognovit Evam !*). — Aussi tous ceux qui veulent marcher dans cette Voie qui est la (voie) Royale, ceux qui participent à cette race de la Vision

comme est le nom d'*Is-ra'-El*, subissent les attaques du terrestre Edom » — car Edom signifie « terrestre », comme Adam.

Les textes suivants ne font que confirmer cette utilisation à la fois minutieuse et insaisissable. Quelques pages plus bas, notre quatrième texte (*Q. D. sit immut.*, § 159) : « Ils doivent donc tâcher de marcher sur cette route royale, ceux qui ont décidé de passer à côté, de dépasser les choses terrestres. Et la voie royale est celle dont aucun particulier n'est le maître, mais seulement le seul vrai Roi. C'est, comme je l'ai dit un peu plus haut, la sagesse, par laquelle aux âmes suppliantes (ἱκέτισι) s'ouvre un refuge vers l'inengendré. Car, naturellement, qui marche sans obstacles (heurts ?) dans cette voie royale ne se fatiguera pas avant d'avoir atteint le roi ».

Les formules semblent hésitantes entre une pensée néo-platonicienne où c'est l'homme qui atteint Dieu, et une religion judéo-chrétienne où c'est Dieu qui attire l'homme à lui. Le texte continue (§ 161) :

« Et alors connaissent sa béatitude et leur propre perfection ceux qui sont arrivés (οἱ προσελθόντες). Et en effet, Abraham ayant approché de Dieu connut aussitôt qu'il n'était que poussière et cendre (Gen. 18, 27, § 162). Qu'ils ne déclinent donc ni à droite ni de l'autre côté de la voie royale, mais qu'ils s'avancent par cette (voie) moyenne. Car les détours (ἐκτροπαί) de chaque côté sont coupables, soit d'excès, dans la tension, soit de manque, dans la rémission. La droite n'est donc pas moins blâmable que la gauche ».

Il n'y a que dans l'abstrait et la langue abstraite qu'on parvient à faire de beaux balancements comme cela. L'on entrevoit là dans ces textes verbaux l'une des sources verbales — non réelles — de telles pensées ou maximes exactes, *par ailleurs*, comme celles qui se transmettent de Cassien à S. Bernard et à S. Ignace de Loyola « qu'il est aussi dommageable de violer le commandement du supérieur pour dormir que pour veiller » dans la *Lettre sur l'Obéissance*.

Notre cinquième texte, tout à la fin du *Q. Deus sit immut.*, § 180, répète que : « Edom le terrestre est déterminé à barrer la route céleste et royale de la vertu — et inversement la parole de Dieu à barrer la sienne et celle de ses " homozèloi " : ... Balaam etc. ».

Mais ce texte est introduit par une réminiscence de notre Num 20, 19, utilisant, allégorisant, le contre-sens de παρὰ τὸ ὄρος : Les fils de l'esprit « disent deux choses : le monde est périssable — et : nous passerons au delà de la montagne ; car il est impossible à qui n'use pas de routes élevées et montagneuses de renoncer aux choses mortelles pour se détourner et s'élever vers les impérissables ». La route concrète s'évanouit ici pour escalader les cieux après les montagnes, dans la noblesse un peu fuyante de la pensée.

Notre septième texte ajoute peu de choses. *De Migratione Abrahami*, 146 : ἄμεινον γὰρ ὁδῷ τῇ μέσῃ βαδίζειν ἐστὶ τῇ πρὸς ἀλήθειαν βασιλικῇ... Il s'agit ici de la voie moyenne entre l'excès du luxe et le manque de la pauvreté (Cf. *Die W. Philos*, V, p. 191) ; celà correspond bien en fait à la sagesse des *Proverbes* (30, 8) : mais ici il ne s'agirait plus que de sagesse humaine et non de mystique, si cette voie moyenne n'y faisait l'objet d'une prière à Dieu : « *tribue tantum victui meo necessaria* ». C'est que le donné concret de la Bible reste toujours plus riche que cette quintessence abstraite extraite par l'allégorisme ; et plus riche que toutes les successives théologies.

Et nous terminons — huitième texte — avec l'index de Leisegang, par une ligne du *De specialibus Legibus*, L. IV, *De Just*, § 168 (Ed. min., p. 208) : βασιλικὴν δ' εἴωθε Μωυσῆς ὀνομάζειν ὁδὸν τὴν μέσην ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως... L'allégorisant finit par se persuader lui-même de son allégorisme : « Moïse a accoutumé — dans un *hapax!* — d'appeler royale la voie moyenne entre le manque et l'excès »

Nous avons donc chez Philon une belle et noble formule mais dont le contenu, quoique arbitrairement précisé, hésite entre la philosophie et la Loi, entre une sagesse pratique et la poursuite mystérieuse du Dieu révélé et inconnu.

Les Alexandrins. — Sacré désormais image religieuse, le terme entre dans la langue chrétienne avec *nos* Alexandrins. Pour Clément d'Alexandrie, le disciple ès allégorisme de Philon, l'*Index* de Stählin dans le Corpus de Berlin nous donne quatre références, et en fait trois textes :

| | | | |
|---|---|---|---|
| II, 250, 12 | = Stromates | IV, c. II, 3 | = P.G. 8, 1216. |
| III, 53, 2 | = » | VII, c. XII, (73, 5) | = P.G. 9, 501. |
| III, 64, 34 ; 65, 2 | = » | VII, c. XV, (90, 4-5) | = P.G. 9, 525-528. |

Dans le premier texte notre expression semble avoir une portée plus générale que l'occasion qui l'amène. Au début du IV[e] Livre des « *Stromates* », Clément, au ch. 2, répète et réexplique le sens de ce terme qu'il a pris pour titre, et il compare son livre à une « prairie pan-botanique » (Job 5, 25) où l'on trouve tout, et spécialement la théologie qui est l'Ecriture, si on l'y cherche. D'où la pensée générale tirée d'Hésiode, que Migne rend ainsi :

> ... *Via longa est atque acclivis ad ipsam,*
> *Ardua namque prius : sed cum ad fastigia ventum*
> *Fit facilis quae difficilis valde ante clueret.*

Pour le grec, le texte du troisième vers de Migne avec un hiatus au lieu de l'apocope — en correction — du Corpus donne un vers plus dactylique qui exprime mieux la course rapide et facile. Puis Clément redéveloppe ainsi cette idée générale par un centon d'allusions scripturaires : στενὴ γὰρ τῷ ὄντι καὶ τεθλιμμένη (*arcta et angusta*) ἡ ὁδὸς Κυρίου καὶ βιαστῶν (*violentorum*) ἐστι ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ὅθεν· « Ζήτει — φησί — καὶ εὑρήσεις », τῆς βασιλικῆς ὄντως ἐχόμενος ὁδοῦ, καὶ μὴ παρεκτρέχων. Migne, dont nous suivons la ponctuation, traduit bien (« tenir » une route) cette fin : « *Quaere — inquit — et invenies* » *si teneas viam vere regiam et non alio deflectas* ».

L'expression alexandrine de la voie royale est ici combinée avec l'image évangélique de la voie étroite, et le contexte y ajoute implicitement l'idée de voie droite et sans détours.

Le second texte (Strom. VII, c. 12) suppose le procédé analytique déjà vu de *via* + *regis*, mais appliqué différemment (*regale... genus*) : αὕτη ἡ ὁδὸς λέγεται βασιλική, ἣν τὸ βασιλικὸν ὁδεύει γένος· ὀλισθεραὶ δὲ αἱ ἄλλαι παρεκτροπαὶ καὶ κρημνώδεις... Royale est dite la voie que suit la race royale ; les autres « *declinationes* » — dit P. G. — disons « *diverticula* », les chemins en travers, sont glissants et à pic...

Le dernier texte (Str. VII, 15), toujours une comparaison, évoque pourtant bien, lui, une réalité consistante : L'erreur, sans doute, contrefait la vérité : ce n'est pourtant pas une raison pour ne pas, prudemment, choisir : « Il faut donc choisir, διακριτέον...Καὶ ὥσπερ ὁδοῦ μίας μὲν τῆς βασιλικῆς τυγχανούσης, πολλῶν δὲ καὶ ἄλλων τῶν μὲν ἐπί τινα κρημνὸν, τῶν δε ἐπὶ

ποταμὸν ῥοώδη ἢ θάλασσαν ἀγχιβαθῆ φερουσῶν, l'on n'hésiterait pourtant pas devant le voyage, et l'on userait τῇ ἀκινδύνῳ καὶ βασιλικῇ καὶ λεωφόρῳ.

Nous venons déjà de voir ce ἡ λεωφόρος dans Philon. Un mot, sans nous écarter, sur ce synonyme, évidemment féminin. Le terme en grec actuel signifie « route », et, en ville, à Athènes : « avenue » ou βουλεβάρτον (κοινῶς : Dict. Gr.-F., Hepithès, Athèn. 1910) Il apparaît comme épithète de ὁδός dans Hérodote ; comme substantif chez Platon au vocabulaire assez éclectique, et chez les Alexandrins : c'est peut-être un ionisme plus qu'un terme attique. C'est à dire, avant la lettre un terme de la *koinè*.

Après cet emploi adjectival — et presque concret — chez Clément d'Alexandrie, nous trouvons chez Grégoire de Nysse (P. G. 44, 417) ἡ βασιλικὴ λεωφόρος dans un sens moral et un contexte compliqué. Cette « Avenue Royale » où sous la conduite de la Loi — qui n'est donc plus « synonyme » — les fidèles passent, *tuti, per alienigenas*, à travers les terres philistines, est identifiée en même temps « comme dit le Seigneur » à la voie étroite de l'Evangile en recevant, comme plus haut, les deux épithètes qui dans S. Matthieu 7, 14 se répartissent entre *angusta porta* et *arcta via*.

L'accumulation intriquée des mêmes détails de *diverticula* et de précipices latéraux nous montre qu'il s'agit non pas de vue concrète mais de métaphore continuée. Et cette mention insistante de la Loi, car nous sommes dans le *De Vita Moysis*, avec l'avertissement final du « *nec ad dextram nec ad sinistram* », réalise sur cette image complexe la fusion et la synthèse de la Route de Moïse aux livre des Nombres, de la Voie Etroite (Mt. 7, 14) et des commandements de la Deuxième Loi (Deutéronome, 28, 14) : « Tu ne transgresseras aucune des prescriptions que je te prescris aujourd'hui, ni à droite ni à gauche, et tu ne suivras pas de dieux étrangers ».

Et pour l'image, le style ici, noble et généreux, nous confirme que B. λεωφόρος n'est qu'un *ersatz* de B. ὁδός, sans référence mentale aux réalités.

Ne séparons pas les deux Grégoire. Un emploi plus simple, avec ὁδός sous-entendu, chez Grégoire de Nazianze, le Théologien ou l'Humaniste : *Oratio*, XLII : *Supremum Vale* (P. G. 36, 476 C), nous offre un exemple clair du sens de

*via media*, mais pour exprimer la position orthodoxe entre les erreurs trinitaires opposées d'Arius et de Sabellius : αὐτοὶ δὲ τὴν μέσην βαδίζοντες καὶ βασιλικὴν ἐν ᾧ καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν ἕστηκεν, πιστεύομεν Πατέρα κ. Υ. κ. Πν. Α. « La voie moyenne, où se trouve le (lieu) des vertus... ».

Mais on voit qu'ici l'idée même de *via media*, dont *via regia* veut être un doublet biblique, n'est plus qu'une expression lexicale commune et banalisée, et ne comporte plus de contenu philosophique, pas plus que le terme scholastique d'*information* en français ou l'expression également scholastique de l'espagnol : *no tener sindéresis de razón*, « ne pas avoir de bon sens ».

Origène. N'était le cas de λεωφόρος, nous aurions dû évidemment appeler avant les deux Grégoire et la Cappadoce, le grand disciple de Clément, Origène.

Nous avons l'impression que le plus grand des Alexandrins et des allégoristes ne semblait pas chercher ni cueillir les occasions d'employer notre formule. Le « *nec ad dexteram nec ad sinistram* » des Proverbes et des Nombres venait pourtant sous la plume d'Origène dans le même passage du Commentaire de S Jean (P. G. 14, 229-233) où il trouve cette belle expression : τὴν ἀγαθὴν ὁδὸν Ἰησοῦν.

Les Index de Baehrens, dans le Corpus de Berlin, sont en général abondants ; ils ne nous montrent guère que des occasions non relevées, comme tome VIII, p. 127, 22 : « *ad vias rectas* » et « *in semitis virtutum* ».

Il y a pourtant au moins une exception, significative, de celles dont on a le droit de dire qu'elles confirment les règles. C'est au tome VII, p. 103-106, dans les Homélies sur le Livre des Nombres, l'*Homilia XII : De Puteo et Cantico eius*, qui commente directement le texte biblique lui-même source — *puteus* — de toute cette terminologie ; de sorte que c'est presque là un commentaire littéral et un trait de littéralisme à l'actif d'Origène.

Et, en même temps, cette exception est importante pour nous, parce qu'elle amène notre formule sous la plume du traducteur, Rufin. C'est manifestement un texte à la fois matériel et spirituel comme celui-ci où il n'y avait pas lieu d'hésiter entre *via regalis* et *via publica*, comme fait la Vulgate

(ch. 20 et 21), qui a entraîné chez Rufin la traduction mécanique, mais peu latine et peu romaine de *via regalis* pour les tombeaux des Apôtres, chez Caius, le long des grandes routes de Rome.

Voici d'abord t. VII, p. 103, dans Rufin-Origène, le texte du récit biblique, avec un *plus* de la Septante par rapport à la Vulgate et à l'hébreu : « *Et misit... Israel legatos ad Seon...* : *Transibimus per terram tuam* — (+) *per viam transibimus* —; *non declinabimus neque in agrum neque in vineam. Non bibemus aquam de tacu tuo* (= " *Puteus* ") ; *via regali incedemus usque quo transeamus fines tuos* ».

Le commentaire allégorique, maintenant : VII, p. 106, 7 : « ... *Habet enim suos fontes et bibit de fontibus Israel, bibit de fontibus salutaris. Non bibit ae lacu Seon...* »; ceci mis en relation avec les *fonts* du Baptême où le peuple de Dieu renonce au démon « *et pompis eius* » (l. 1).

Il continue (l. 10) : « *Sed et via regali incessurum se profitetur. Quae est "via regalis"? Illa sine dubio quae dicit: "Ego sum via et veritas et vita". Et merito "regalis"; ipse est enim de quo propheta ait: "Deus iudicium tuum regi da"* (Ps 71, 1). *Via ergo regali incedendum est nec declinandum usquam neque in agrum "eius" neque in vineam "eius" id est, neque ad opera neque ad sensus diabolicos declinare ultra mens fidelium debet* ».

Manifestement Origène ne tient plus à cette image, qui bientôt aura perdu tout son sens propre chez les deux Cappadociens; et nous voyons se désagréger chez lui les valeurs si laborieusement, si « scientifiquement » combinées par Philon.

C'est sans doute que le grand alexandrin est encore plus allégorisant qu'allégoriste ; il sait ce qu'il y a dans une figure et que désormais dans la nouvelle Alliance, où nous avons moins besoin d'échappatoires exégétiques, nous sommes passés dans le règne des réalités. Notre Voie à nous, c'est le Christ : τὴν ἀγαθὴν ὁδὸν Ἰησοῦν.

IV[e] siècle. — Nous venons de voir les deux Grégoires cappadociens avant Origène, et que, chez Grégoire de Nazianze, la formule ne recouvrait plus que des valeurs vagues, ne traduisant plus la vie religieuse et la mystique, mais la

rectitude de la théologie et de la foi. Quant au troisième grand Cappadocien, le Grand *kat'exochèn,* S. Basile, il semble bien que ce soit par classicisme qu'il dédaigne de relever les occasions d'employer notre formule hellénistique. Par exemple, dans son traité « Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques » c. a. d. païennes et classiques (Budé, 1935, Abbé J. Boulanger : 1, 8), l'âge permet à l'auteur de pouvoir montrer la voie à suivre : ἔχειν ὁδοῦ τὴν ἀσφαλεστάτην ὑποδεικνῦναι — avec la syntaxe de Platon, Resp. 416 b : τὴν μεγίστην τῆς εὐλαβείας.

Le texte de l'Abbé Dorothée (P. G. 88, 1725 D) que nous verrons plus bas continue son allégorisme par une citation très semblable de S. Basile, sans référence, qui exprime la même voie moyenne — « une intention dirigée vers le milieu de la vertu » — mais, précisément, sans la Voie.

Nous n'avions pas rencontré spécialement S. Jean Bouche d'Or. Le P. Irénée Hausherr — à qui nous sommes redevable de beaucoup de nos textes — quand il préparait son *Penthos* nous a indiqué parmi les *S. Chrysostomi Spuria* qui pourraient être authentiques (P. G. 48, 1055), un passage de terminologie alexandrine, avec la voie sans issues, ἀνοδία, qui est du vocabulaire de Philon et de Plutarque ; il est à rapprocher, lui aussi, du même texte de Dorothée.

Il semble qu'à la suite d'Origène notre formule soit arrivée au IV^e^ siècle à un point mort, au moins chez les Cappadociens. Vers la fin du siècle, ou plutôt sans doute au siècle suivant, elle va réapparaître, reprenant sa vitalité allégorique, mais en même temps, aussi, avec un autre aspect. Petit à petit, on commence à sentir qu'il y a là autre chose qu'un *mot* biblique : dessous le mot scripturaire il doit y avoir maintenant un terme réel, vulgaire, mais vivant.

Après le IV^e^ siècle. — Et c'est avec un historien que nous sentons se rapprocher ainsi le sens historique : il s'agit de la *Vita Constantini* qui aurait pour nous le même genre d'importance que le texte d'Origène-Rufin, à savoir d'être du même auteur que notre texte Eusèbe-Caius, si précisément ce célèbre panégyrique du grand empereur jusqu'ici attribué au grand historien, mais dont le caractère anormal semblait troubler le jugement final des historiens modernes sur le Père

de l'Histoire Ecclésiastique (¹), ne paraissait maintenant à beaucoup devoir être renvoyé au V^e siècle.

Lisons pourtant cette *Vita Constantini*, 3, 54 (P. G., 20, 1117): « Considérant les idoles comme des embûches, des obstacles contre lesquels heurtent les simples dans l'obscurité, Constantin résolut de les supprimer, déployant pour tous, désormais, la *voie* (?) royale, plane et régulière ». En grec: λείαν τε καὶ ὁμαλὴν τοῦ λοιποῦ τῆν βασιλικὴν τοῖς πᾶσιν ἀναπέτασαι πορείαν. Lisons ἀναπετάσας avec le Corpus de Berlin, Heikel (I, p. 152), « l'édition la moins définitive qui soit » assure H. Grégoire (p. 582: voir la note).

Le lecteur en quête avec nous de la valeur exacte de notre expression, comme terme grec, constatera ici avec étonnement, à la fois une valeur nette et une expression fuyante, tout le caractère de cette « Vie » en même temps rhétorique et documentée. L'image repose bien sur un sens matériel et précis la grande route à τρίβος, nette et sans obstacle; mais il n'y a pas emploi direct du terme: on dirait d'une allusion lexicalement détournée. Car πορεία signifie-t-il autre chose que *marche?* Liddell et Scott comme Bailly ignorent tout sens de route; et Sophoclès (145 B. Chr.-1100 A. Chr.) n'a rien à relever et omet le mot.

(¹) Voir p. ex. Puech, *Histoire de la Littér. Gr. Chr. III*, 1930, p. 207-219. Pour la *Vita* renvoyée au V. s. « sous sa forme actuelle », voir H. Grégoire, *Byzantion* XIII: 1938, p. 560-583. La thèse de l'inauthenticité de la *Vita Constantini* n'est pas d'hier, puisque c'est elle, sous une forme d'ailleurs plus radicale, qui permettait déjà à J. Burckardt (*Die Zeit Konstantins d. G.*, Leipzig, 1893), en 1853, de ne voir qu'un politique *unreligios* dans le pieux héros « d'Eusèbe ». Mais les historiens et les éditeurs ne s'y étaient pas ralliés; et, par exemple, la « récente » *Histoire de Byzance* de Vasiliev (texte anglais I, 1928, p. 63; t. fr. 1932, p. 61) s'en tient à l'authenticité. Seulement, dans l'intervalle, la thèse négative a fait du chemin; de sorte que le traducteur anglais, ou plutôt russe: Ragozin, quatre pages plus haut (p. 59), dans une phrase où Vasiliev mentionnait en le laissant pour compte le point de vue de Burckardt, a compris qu'il exprimait sa pensée propre, et il lui fait reprocher à Burckardt de ne s'être pas rendu compte, *misregarding*, que l'ouvrage n'était pas du tout authentique! Quant au texte français, il suit ici la « métraduction » anglaise (I, p. 56). Le contre-sens des traducteurs part d'un possessif ambigu: « iego », du texte russe de Vasiliev (*Lekcii...* Pétrograd. 1917, I, p. 47); et leur erreur s'explique par cela que Vasiliev ne condamnait qu'implicitement l'incrédulité de Burckardt, en ne s'y arrêtant pas

De toute façon la *Vita Constantini* est d'un auteur de la même ambiance politique et religieuse qu'Eusèbe ; il semble ici penser nettement à β. ὁδός comme à un terme concret qu'on évite parce c'est un mot vulgaire : nous ne sommes pas loin de notre texte Caius-Eusèbe où le terme serait une traduction de secrétaire.

Cette valeur réelle de route, dissimulée ici dans les artifices de style, la voici maintenant, manifeste, qui éclate curieusement à l'intérieur d'une citation accomodatice : c'est sous la plume d'un Abbé contemporain de Justinien, celui qui nous a donné le texte non identifié de saint Basile.

Dans Migne, P. G , 88, 1725 : *Sancti Dorothei Abbatis Expositiones et Doctrinae diversae,* nous trouvons une *Doctrina X* portant au titre : « De cheminer la route de Dieu avec sérieux et sobriété », μετὰ σκοποῦ καὶ νήψεως.

Le contexte est que, pour acquérir la vertu, il ne faut ni ἀδιαφορεῖν, ni μετεωρίζεσθαι. Car, sans veilles ni ascèse, on tombe εἰς τὰς παρεκβάσεις τῶν ἀρετῶν, *in extrema virtutum,* dit Migne, qui glose : *in vitia ipsa.* Puis notre texte : Αἱ γὰρ ἀρεταὶ μέσαι εἰσίν, ἡ βασιλικὴ ὁδός ἐστι περὶ ἧς εἶπεν ὁ ἅγιος γέρων ἐκεῖνος· « Ὁδῷ βασιλικῇ πορεύεσθε, καὶ τὰ μίλια μετρεῖτε ». Μέσαι οὖν, ὡς εἶπον, αἱ ἀρεταὶ ὑπερβολῶν καὶ ἐλλείψεων. Διὰ τοῦτο γέγραπται· « Μὴ ἐκκλίνῃς εἰς τὰ δεξιὰ μηδὲ εἰς τὰ ἀριστερά· ἀλλὰ ὁδῷ βασιλικῇ πορεύου ». Cette curieuse fin qui semble contaminer les Proverbes, les Nombres et Philon enrobe en fait un texte beaucoup plus littéral. Mais qui est ce vieillard pittoresque que l'éditeur ne semble pas identifier ? La réponse se trouve chez les Pères du Désert, à la fin du IV^e^ siècle, dans les *Apophthegmata Patrum* (= P. G., 65, 145 A) où l'on nous transmet quatre sentences au nom de l'Abbé Benjamin :

« *Abbas Beniamin moriens ita monuit filios suos : Haec facite et poteritis salvari : "Semper gaudete ; sine intermissione orate ; in omnibus gratias agite"* (I Thess., V, 16-18), *Idem dixit : Regia via incedite, et miliaria metimini, nec sitis negligentes* ! ». Τὴν βασιλικὴν ὁδὸν πορεύεσθε, καὶ τὰ μίλια μετρεῖτε, καὶ οὐκ ὀλιγωρεῖτε. C'est à dire « Suivez la grande route et comptez les kilomètres, et vous ne vous découragerez pas » — car c'est ainsi, dans un tel contexte, que je crois devoir traduire la fin de ce conseil viril et joyeux.

Le sens de *negligentes* de Migne est en effet le sens habituel ou général de ce terme spirituel fréquent. Sophoclès, après Du Cange cite un exemple de « s'évanouir » du X^e^ siècle : au moral, on aurait un sens intermédiaire : « faiblir, se décourager », qui est donné précisément par Hésychius : ὀλιγωροῦντος ἀδημονοῦντος (Cf. la note de l'éditeur J. Albert, Lyon, 1766 : « *Gloss. Veter.* " pusillanimus ". Vid. v. βαρυθυμῆσαι ». Nous disons de même en français que le *moral* est *bas*).

En face de ce texte vulgaire et en cette même fin du IV^e^ siècle où nous a ramené Abba Benjamin, voici un grand moine origéniste, Evagre le Pontique, qui reprend la tradition allégorique d'Alexandrie.

La formule se trouve dans un texte remis en grec, du syriaque, par Frankenberg (*Ev. Pont.*, 1912, p. 577), où nous voyons les démons épiant les moines, s'ils ne s'écartent pas vers l'un des côtés (εις τινα, tout court, et masculin dans Frank. Le *gab* du syriaque pourrait être en grec μέρος) à droite ou à gauche, ou s'ils marchent bien « εν εκεινη τη μεσοτητι της βασιλικης οδου », dans ce milieu qu'est ou qui est « la voie royale ». Cette synonymie alexandrine nous remmène loin du désert...

Entre la Syrie et l'Egypte, un grand maître de l'ascétisme, Jean Climaque, l'Abbé du Sinaï, mort entre 600-630, nous conduit à peu près à la fin de la période que nous nous sommes proposé d'étudier, au moins pour le grec.

Au premier degré de son *Echelle* (P. G., 88, 641 D, cf. Scholion, 29, c. 654), nous voyons nos formules, ou plutôt nos expressions conjointes, trouver sous cette plume intellectuelle un emploi plus curieux encore, quoique, à se façon, plus précis. Il vient d'avertir qu'il faut choisir, selon les caractères, ou la stricte vie solitaire, ou la solitude mitigée, à deux ou à trois : μετὰ ἑνὸς ἢ πολὺ δύο ἡσυχάζειν, ou bien la vie commune, κοινόβιον, dans l'exercice de la patience ; ce qui nous rappelle, en son vrai sens, le mot connu de S. Jean Berchmans, disciple lui aussi, par Cassien et Rodriguez, des moines ascètes : *mea maxima paenitentia, vita communis*.

L'Abbé Jean ajoute alors : « Μὴ ἐκκλίνῃς, φησὶν ὁ Ἐκκλησιαστής, εἰς τὰ δεξιὰ ἢ τὰ ἀριστερά », ἀλλ' ὁδῷ βασιλικῇ πορευθῇς · ἡ γὰρ μέση τῶν προειρημένων πολλοῖς ἁρμόδιος καθέστηκεν. — ... marche dans la voie royale, car la (voie) moyenne des (trois)

susdites s'avère convenir à beaucoup ». Notre formule lui sert donc à donner la palme à ce monachisme intermédiaire à deux ou à trois.

Son texte du « *nec ad dexteram...* », en fait, n'est pas de l'Ecclésiaste : l'*éditeur* des *Opera omnia* dans Migne, M. Rader s. j., autre disciple de Rodriguez, renvoie à *Proverbes*, 4, 24. Mais ce qui est dans l'Ecclésiaste 4, 10, c'est un autre texte que l'Abbé Jean a en tête et dont il va citer la suite « *vae soli...* »: Ἀγαθοὶ οἱ δύο ὑπὲρ τὸν ἕνα, texte bien rendu dans la Vulgate : « *Melius est ergo duo esse simul quam unum* ». C'est bien à cette sagesse que l'Eglise finalement s'est rendue. Mais on voit qu'ici, encore une fois, *via regia* ne sert plus guère, sous la plume des intellectuels, que de substitut d'une *via media* dont tout sens technique est évaporé ; ce ne sont plus que des formules rituelles.

C'est ce même milieu des grands Vieillards « Καλόγηροι » qui va nous donner le dernier de nos textes spirituels. Dans le *Livre des Réponses à des Questions Spirituelles*, de *Barsanuphe et Jean* (Ἀποκρίσεις, Venise, 1816, éd. Nicodème Hag., p. 120), l'Abbé Barsanuphius, au Frère un peu simplet qui lui avait demandé conseil pour deux défauts, lui, en donne brièvement pour tous : ἐρωτήσας οὖν περὶ τῶν δύο παθῶν, συντόμως ἤκουσας περὶ πάντων, et il clôt ces conseils en ajoutant : φιλοπόνησον καὶ φιλολόγησον ἐν τούτοις, καὶ εὑρίσκεις τὴν βασιλικὴν ὁδόν, ἀφόβως βαδίζειν ἐν Κυρίῳ... Encore une belle formule, mais sans valeur propre comme sans substrat concret : tu trouveras la Voie Royale, qui est de marcher sans crainte dans le Seigneur.

Dans la spiritualité de tous nos allégoristes, il entre autant de « philologie » que de « philoponie ».

Fin de l'époque patristique. — Après nos textes spirituels, nous terminons maintenant cette époque et littérature grecque chrétienne ancienne par un texte purement historique, du siècle encore de Justinien, qui nous donne enfin ce que nous cherchions, ou plutôt ce que nous prétendions qu'il n'était pas si facile de trouver : un sens matériel net.

C'est la belle *Vie de Saint Sabas* (J. B. Cotelier, *Eccl. Graecae Monumenta*, III, 1586, p. 339), le grand moine de Palestine, par son contemporain Cyrille de Scythopolis, palesti-

nien donc, lui aussi. Le biographe raconte qu'en ce pays, l'année où le saint eut ses 91 ans, il y eut des troubles à la suite desquels il partit pour Constantinople ; les Samaritains s'élirent un roi et massacrèrent prêtres et évêques, ὥστε τὰς βασιλικὰς καλουμένας ὁδοὺς ἀβάτους καὶ ἀδιοδεύτους τοῖς Χριστιανοῖς γενέσθαι : les routes royales, *quas dicunt*, interdites aux chrétiens !

En face de cet emploi enfin concret et littéral et avant de reprendre et de juger les résultats de cette première enquête dans la littérature des Abbés et des Pères, une seule référence, de trois mots, prélevée comme un salut et un adieu à la fois sur la littérature byzantine médiévale, aura pour but d'indiquer et d'illustrer quelle va être l'utilisation chrétienne postérieure de notre belle formule spirituelle, et sa nouvelle spécialisation dans une époque et des écoles qui malheureusement ne sont plus celles de la commune grande Eglise. Après celà nous abandonnerons à son évolution apparemment mieux connue une formule dont nous voulions étudier les enfances et dont il nous reste encore à préciser la genèse.

Dans ce manuel de mystique byzantine aux Cent Chapitres qu'est la *Centurie* composée au XIII[e] siècle par les deux moines *Calliste* et *Ignace Xanthopoulos*, dont le premier est sans doute le Patriarche Calliste II de Constantinople, c'est l'expression de « Voie βασιλὶς καὶ πρόκριτος » qui vient qualifier une spiritualité nettement hésychaste, mais exempte encore des extrémités du palamisme (1).

Notre formule chez les Grecs, chez les Byzantins, précisera donc son affectation, sa consécration religieuse, en désignant parmi les *voies*, ou les étapes, spirituelles, la voie ou l'état des expériences mystiques.

On pourra pourtant se demander si vraiment elle est devenue tellement technique en ce sens, où Madame Lot-Borodine, dans *Irénikon* de 1937, p. 6-21, croit pouvoir l'employer absolument et sans guère d'explication : « la *Via regia* qui est l'expérience plénière des réalités spirituelles ».

(1) P. G. 147, 808. — Cf. A. M. Ammann, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, Würzburg, 1938, p. 158. Le présent texte est suivi d'une référence non identifiée à s. Basile ; serait-elle en relation avec celle, de situation semblable, qui suit notre texte de s. Dorothée, P. G. 88, 1725 ?

Cela d'autant plus que dans les trois articles exhaustifs, bourrés d'idées, de mots et de références : « La doctrine de la Déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI[e] siècle », publiés en 1932-33 dans la *Revue de l'Histoire des Religions* par le même auteur, notre formule ne fait l'objet que de deux vagues allusions, à la dernière ligne du dernier article et au début du second, après une mention des anachorètes, dont nous avons vu que la formule, chez eux, ne semble pas avoir d'autre valeur précise que de qualifier un empirisme de prudence morale et non une expérience de contact mystique. Ainsi, chez s Théodore Studite (*Nova Patrum Bibliotheca* de Mai, Rome 1888, IX, p. 236-7) le Sermo CI emploie la formule *regia incedentes via neque hac neque illac declinantes* dans une recommandation assez générale de prudence jointe à l'humilité. Chez Maxime le Confesseur la formule est fréquente (P., G. 91, col. 72 C, 184 A, 185 B, 1325 D), mais elle sert surtout, comme déjà chez S. Grégoire de Nazianze, à qualifier la voie droite de l'orthodoxie entre les deux abîmes opposés, ici diérèse et confusion, de Nestorius et de Sévère, ou la solution exacte de purs problèmes de scholastique comme celle de l'animation du corps (dernier texte : οὔτε προϋπαρξιν οὔτε μεθύπαρξιν, συνύπαρξιν δέ). Il est vraisemblable que notre expression a continué parallèlement à présenter le contenu occasionnel et arbitraire où nos textes successifs viennent de montrer que ce n'est souvent qu'une formelle et pure formule. En tous cas il serait spécialement intéressant de savoir si elle à joué un rôle dans la détermination et l'opposition des trois « voies », purgative, illuminative et unitive...

Ceci donc pour la valeur, le contenu. Pour la forme matérielle de ce terme qui a dû quand même commencer quelque part — c'est ce que nous cherchons — par être un terme technique, nous voyons qu'elle peut se muer dans la Centurie en une simple épithète de qualité, riche de résonnances affectives : « la Voie Reine », mais comme décantée de tout contenu et de tout résidu terrestre et matériel.

Conclusions sur la « Patrologie » grecque. — Si nous résumons maintenant l'impression qui se dégage de nos textes « patristiques », nous avouerons que derrière notre terme spirituel dont l'origine est claire et dont les valeurs nous sont

connues, mais qui n'est qu'un calque verbal, il semble bien se cacher un terme à valeur réelle : la *route royale* au sens de la « grand route ». Mais celui-ci est infiniment plus rare que l'autre. Et quand Dorothée le rencontre chez Abba Benjamin, il le replonge immédiatement dans un contexte littéraire alexandrin.

Presque seul le vieux moine égyptien dont la syntaxe grecque, si même elle est de lui, accuse l'absence de scrupules grammaticaux, emploie ce terme concret *ore rotundo*. N'est-ce pas le même Abba Benjamin qui peut nous raconter l'histoire de ce « bon vieillard » qui se signe en apprenant de ses hôtes qu'il existait sans doute une huile meilleure que son huile de raifort dont il se préparait à les régaler (*Apophtegmata Patrum* P. G. 65, 146 A) ?

Notre texte et notre terme est bien un cas qui illustre cette « simplicité antique » des Pères du désert ; mais en même temps il en semble lui-même vivement éclairé : il faut nous y arrêter un instant.

A propos de la simplicité des premiers moines et de ce « petit nègre », le copte, qui devait être leur langue usuelle — l'expression est de M. Amélineau — F. Nau (P. O., XI, 401) rappelle le curieux témoignage de Sylvain (P. O., VIII, 180), témoignage qui semble d'abord intervenir seulement en une sorte de première querelle entre les Jésuites, représentés par les moines-*monazontes*, « individualistes » avant Luther et s. Augustin, qui font la méditation, et les Bénédictins, figurés ici par les moines de la seconde génération, qui imitant les « ascètes » des villes (les Messieurs de la Congrégation avec leur Petit Office — car la situation se renverse), se réunissent dans les églises pour psalmodier et moduler savamment cet office auquel ç'a été un authentique sacrifice pour s. Ignace de renoncer.

Et notre jeune moine fidèle aux grands ancêtres de s'écrier : « Songe aux illustres Pères, τοὺς μεγάλους Πατέρας, comme ils étaient simples (ἰδιῶται) ; ils ne savaient que quelques psaumes... : Abba Paul, Abba Antoine, et Paul le Simple, et Abba Pambo, et Abba Apollo !... ».

Mais ce texte, qui mériterait de ne pas rester sous le boisseau, illustre un moment crucial dans l'histoire du monachisme : le moment où ces fils du désert et de l'ascèse éperdue

qui semblaient tentés de se soustraire à toutes les conditions humaines et à cette Eglise même du Christ fondée pour les hommes sur la terre des hommes, le moment donc où ils se sont trouvés reconquis et assimilés par la vieille Mère Eglise — *sancta Mater Ecclesia hierarchica* dira s. Ignace — qui au sein de la Cité païenne, et humaniste, venait de subir, de vaincre et de conquérir trois siècles de persécuteurs.

Le mots, les termes sont des monnaies, des médailles ; et, comme elles, ils sont des témoins. Et ce qui m'attache ici à la genèse littérale de notre terme c'est que lui aussi, comme le texte de Sylvain, il me semble le témoin de phénomènes aussi accusés de contraste et de transition entre des strates de civilisations humaines antiques et dissemblables.

Lorsque l'historien palestinien de s. Saba, le premier, le seul, après « Caius », à employer notre terme *narrando*, pour désigner une route réelle, s'en excuse manifestement : « *viae quae regiae dicuntur* », il nous indique nettement, par là, qu'il y a ici un terme vulgaire et plus ou moins dialectal.

Nous nous trouvons donc bien, ici, devant une différence de style nette, qui autoriserait à poser deux mots distincts : un terme biblique, noble ; un terme concret, familier ou vulgaire ; ni l'un ni l'autre donc n'étant de style « neutre », et simple mot normal. Seulement, l'identité matérielle semble entraîner comme conséquence que le mot concret, vulgaire, emprunte à l'autre de son prestige littéraire quand il est employé littérairement et en figures. C'est ce qui nous explique la forme curieuse et l'espèce de prudence rhétorique du Panégyrique d'« Eusèbe » : « βασιλικὴν... plusieurs points ... πορείαν ».

***

Textes profanes ou historiques. — Ce sens concret, ce terme profane qui semble se dissimuler comme vulgaire à côté du terme mystique, apparaîtra t-il plus librement et comme terme normal chez les auteurs profanes ? Il est temps d'ailleurs que nous nous tournions vers ces textes profanes, d'autant plus que quelques uns ne sont pas de date moins ancienne. Mais l'on comprendra mieux maintenant nos hésitations non convaincues devant les références des dictionnaires

βασιλικὴ ὁδός = λεωφόρος, route royale ou grande route: Bailly, par exemple, renvoyant à Plutarque, ou Liddel et Scott traduisant « the king's highway » (la grande route désignée comme telle par l'épithète de « royale ») et donnant le curieux exemple d'Euclide « qu'il n'y a pas de route *royale* en géométrie ».

Ces exemples sont intéressants; mais ils demandent discussion. Beaucoup plus net est le papyrus auquel renvoie Liddell et Scott. Je le transcris à cause de sa date et de sa relative rareté.

J. P. Mahaffy, *The Flinders Petrie Papyri*, Dublin, 1891-1905, III, p. 65. (On notera « ζ L » = « 7 ans »; cf. F. Kenyon, *Palaeography Gr. Ppi*, p. 155. Mahaffy interprète: la septième année d'Evergète — je ne sais plus lequel. — Le sigle ici rendu par un Delta, Δ, sorte d'écu culbuté et cornu, est une stylisation du sigle ἄρουρα de Kenyon: je traduis donc Δ + ρ par ἀροτήρ etc.). Voici le texte: — *III: Petition addressed to Agathis Strategos and Hipparchos:* Αγαθιδι στρατηγωι και ιππαρχηι / παρα Σενθεως του Σ... ου βασιλικου / γεωργου και κωμογραμματεως Κωμης / Λυσιμαχιδος της ζ (7e) του Τυβι (nom de mois) του / ζ L του ζευγους των βοων μου πορευ-/-ομενου επι της βασιλικης οδου ωστε / αροτριαν (-ᾶν) επιπαραγιγνονται τα / Αντιγονου Δ + ρ (= ἀροτῆρος) του εκ Φ.υχιος / ος κατοικει εν Λυσιμαχιδι Ζευγη / και προσπηδη(σ)ας...

Nous avons ici la plainte d'un laboureur ou agriculteur pour un accident (προσπηδήσας?) arrivé entre attelages de bœufs sur la grand route. Un doute pourrait subsister: dans tous ces textes de scribes et de bureaucratie égyptienne (remarquez le « secrétaire de mairie » – ? – *comogrammate*), tout est royal, depuis les institutions ou domaines comme celui auquel semble appartenir notre ami Sentheus, jusqu'aux gardiens d'oies: « the royal gooseherds » (βασιλικον χηνοβοσκον, id., t. II, p. 65) et les index multiplient le sigle – β – avec cette valeur. L'on pourrait se demander s'il s'agit de la route d'un domaine royal... Nous ne retiendrons pourtant pas ce doute, car en ce cas le terme se heurterait avec notre terme à valeur concrète générale dont le mot d'Euclide va nous fournir des exemples indubitables.

Mais nous demanderons si ce grec de scribe égyptien, compatriote et contemporain de notre premier texte « grec », celui des Septante, est beaucoup plus grec que lui.

Le plus joli texte profane ou classique des dictionnaires est bien le mot d'Euclide. Mais il faut le remettre dans son contexte comme dans son milieu : et c'est encore l'Egypte des Diadoques.

Dans son ouvrage *Sur le Premier Livre des Eléments* (Στοιχεῖα) *d'Euclide* le géomètre *Proclus* (surnommé) *Diadochus* — lui aussi ! — nous rapporte l'anecdote de la réponse d'Euclide au roi Ptolémée, qui lui permet — et nous permet — de « dater » Euclide : sous Ptolémée Premier, étant donné que lui, Proclus, tient cette anecdote d'Archimède, lequel vécut peu de temps après ce prince (1).

Πτολεμαῖος ἥρετο ποτὲ αὐτὸν εἴ τίς ἐστιν περὶ γεωμετρίαν ὁδὸς συντομωτέρα τῆς στοιχειώσεως· ὃ δὲ ἀπεκρίνατο μὴ εἶναι βασιλικὴν ἀτραπὸν ἐπὶ γεωμετρίαν...

On voit que le cas n'est pas simple : ce qui est clair, c'est que βασιλικός, ici, est un jeu de mot *ad hominem*, c. à. d. *ad regem*. Il s'y ajoute sans doute une allusion à notre *Via Regalis*, mais seulement une allusion. La moitié du jeu de mot doit provenir de ce que ἀτραπός est précisément l'opposé et comme l'antonyme de (β.) ὁδός, comme « escalier de service » serait à un « escalier royal ». Les géomètres ont parfois de l'esprit (et de la fantaisie comme l'auteur d'*Alice in Wonderland*) ; et Euclide répond ici au roi qu'il n'y a pas de sente, de « coursière », de raccourci royal (et comme d'escalier-de-service royal) en géométrie, et qu'il doit se contenter de sa Στοιχείωσις, de son Manuel des Eléments, comme tout le monde.

Il est curieux que cet emploi spirituel de ἀτραπός, raccourci, semble ici amener ce mot exactement au carrefour sémantique où il aurait pu prendre et suivre la direction, le « sens », qu'a pris son demi-frère μέθοδος, ce sens à la fois technique et plus général qui, de l'idée de « chemin d'à côté » par la valeur de « moyen-court » comme diront les Spirituels, aboutit au sens de « machination », de truc ou de système, c. a. d. de méthode (Cf. Zorell, *Dict. N. T.* μέθοδος : 2 Macc. 13, 18 = *dolus ;* Vlg. *circumventio*).

(1) C'est le raisonnement de J. L. Heiberg, *Literaturgeschichtl. Stud. ü. Euklid,* p. 25-26, Leipzig, 1882. Le texte : Procli L. D., *In Primum Euclidis Elementorum L. Commentarii,* recogn. Friedlein, Leipzig, 1873, p. 68.

Mais pour nous, remarquons d'abord cette forme indirecte et comme réticente que prend encore une fois ici l'allusion à un sens concret de β. ὁδός, amenée seulement par jeu de mot. Mais aussi notons que l'emploi fait ici de ἀτραπός comme « raccourci » est peut-être l'exemple le plus clair de tous de cette valeur pour ce mot, dont la valeur exacte n'est pas très nettement établie.

Second diverticulum : sur ἀτραπός. — Et comme nos textes symboliques ont souvent employé ce terme de ἀτραπός, uniquement à cause de son « apparent » sens étymologique, comme s'il était synonyme et non, précisément, antonyme de (β.) ὁδός, nous croyons bon de lui consacrer ici, au début de notre partie historique un rapide excursus, comme nous avons fait pour *mĕsillāh* au début de notre partie biblique, afin d'en fixer la valeur.

J'ai l'impression que c'est uniquement son étymologie voyante qui donne lieu — et très rarement — pour ce mot à des emplois figurés; p. ex. chez Anne Comnène, *Alexiade*, XIV, 16 : ἄλλην ἀτραπὸν ἐτράπετο, il prit une autre direction, ce que le P. Leib traduit « il conçut un autre plan ». L'idée de μέθοδος est bien en l'air ; elle n'est pourtant pas fixée.

Mais l'étymologie étant, par définition, le sens que les mots n'ont plus (ou qu'ils n'ont jamais eu...), elle semble ici spécialement *misguiding* et offusquer le sens réel, « actuel », du terme.

On comprend assez généralement ce mot d'ἀτραπός comme désignant un chemin très étroit « où l'on ne peut pas se retourner »; ce qui serait une sorte de notation pittoresque et curieuse qui a toutes les chances d'être inexacte. Et si nous ouvrons un dictionnaire grec moderne dans l'espoir que l'usage vivant nous révélera le sens réel, nous retombons avec *Hepitès* (déjà cité) sur cette même définition étymologique qui nous avertit que nous n'avons pas affaire à un témoignage de témoin ; d'ailleurs, le mot vivant y est μονοπάτι, au moins en ce sens de sentier étroit. Mais la question est précisément de savoir si c'est là le sens propre du mot.

Pour comprendre le rapport réel, et paradoxal, qu'il doit y avoir entre ἀτραπός et ὁδός au sens de grande route, il faut se représenter ce paradoxe que les deux qualités idéales de

la route sont contradictoires : en pays accidenté la route droite ne sera pas plane ; et la route plane ne sera pas droite. Et alors, tandis que la *grand route* contournera le massif en abandonnant la route droite, le chemin de traverse le surmontera — ou le tournera — en conservant la droite direction. Quelleque soit donc la composition étymologique discutable du terme ἀτραπός, il doit correspondre à l'une ou à l'autre de ces deux images opposées et synonymes : le sentier qui abandonne la grande route, ou la sente qui garde la grande direction. C'est ce paradoxe qui explique que le mot latin *pravus* « de travers », homologue de *tra-ns,* soit le même mot que le slave *pravo-* qui veut dire « droit » (*Pravo-Slavia* est l'Orthodoxie) et dont le premier sens a dû être : qui passe à travers tout.

Liddell et Scott donnent fort bien cette traduction : ἀτραπός, « short-cut », or generally « path ». Mais on ne voit pas clairement si ce premier sens de « raccourci » est attesté, ou s'il n'est encore qu'une spéculation étymologique. Nous pensons que c'est bien en effet le sens *propre* (et sans doute le sens *premier* du terme) ; essayons de l'établir. Le Dict. étymologique de Boisacq s'abstient de conclure à un sens premier précis devant l'ambiguïté de l'*alpha* initial (négatif, ou collectif avec *psilose*) - nous avons vu que cela ne doit pas porter à conséquence ; et, pour le dérivé ἀτραπίζω, il s'en tient au sens vague de βαδίζειν ἢ ὁδοιπορεῖν relevé chez Hésychius. Mais cette traduction, chez Hésychius, n'est précisément que celle du grammairien grec qui a relevé l'exemple curieux de Phérécratès (*Poetar. Comic. Graec. fragmenta*, H. Bothe, Paris 1850, qui traduit « *ingredientes harmoniam diapason* »), III, *Automoloi*, 10 : ἀτραπίζοντες τὰς ἁρμονίας διὰ πασῶν. Or, Liddell et Scott traduisent nettement ce verbe : *to go through, to traverse.* Ce sens acquis, semble-t-il, dans le *dérivé* paraît bien trancher la question en faveur du sens de « chemin de traverse » que donne au mot *simple* la glose d'Hésychius : « Ἀτραπός· ὁδὸς τετριμμένη μὴ ἔχουσα ἐκτροπὰς (détours) ἀλλὰ εὐθεῖα ». Il est vrai, la rédaction de cette glose semble influencée par une étymologie, double d'ailleurs et inconciliable : τρίβω + τρέπω. Mais elle doit avoir aussi valeur de témoignage, car l'auteur savait le grec. Et s'il y a l'idée de « (ne pas) tourner » dans ce terme, comme il appert, c'est beaucoup plus vraisemblablement celle du

chemin qui ne tourne pas que celle du voyageur qui ne peut pas se retourner.

Et les exemples anciens sont en faveur de ce sens précis de chemin de traverse : *Odyss.* 14, 1 τρηχεῖαν... ἀτραπόν (id. *Iliade* 17, 743 le raidillon pour amener le bois de la montagne) δι' ἄκρας : « à travers les hauteurs », donc *transversal.*

Le texte et le contexte le plus clair, avec toute la description géographique, est la fameux passage d'Hérodote, VII, 212-216, du sentier de montagne par où le traître ὁ περιηγησάμενος τὸ οὖρος κατὰ τὴν ἀτραπόν, permet au général de Xerxès, le verbe revient deux fois, de *contourner* la montagne, de *tourner* Léonidas aux Thermopyles.

Le mot a sûrement une nuance plus précise que sentier : c'est à ça que sert la composition en grec. Le ou plutôt la ἀτραπός était donc un chemin de traverse, un raccourci, ce que dans le Velay on appelle (*cursus* + **curtiare*) « une coursière ». Un terme précis de ce genre était indispensable en Grèce, pays de montagne, où par exemple les voyageurs qui montent actuellement à Sparte arrivent, ou arrivaient naguère, après les jeunes gars εὔζωνοι qui avaient quitté le train au bas de la côte...

Après Homère et Hérodote, à l'autre extrémité de la littérature grecque, Anne Comnène emploie ἀτραπός (Al. XIII, 4, 1) exactement dans le même sens où elle dira ensuite (XIII, 8, 1) les « clisures » ou les « cluses », c'est à dire les défilés, les gorges ou les cols de montagne.

Nous avons donc là un terme très précis et très concret, engagé dans toute la géographie et l'histoire de la Grèce ; il nous permet de juger à la fois du peu d'acribie des symbolistes et de l'esprit exact, et spirituel, des géomètres.

Plutarque et les diadoques. — Bailly ne nous donne, pour son « βασ. ὁδός = λεωφόρος », que la seule reférence à Plutarque. Le texte est assez bon, en ce sens que la comparaison — toujours des figures — y repose bien sur un sens matériel (*Vita Demetrii*, 46). Il s'agit d'un prince qui, après des revers, retrouve devant lui, large et droite sans doute, *la route de l'espérance* :

Ἐπεὶ δὲ ἅπαξ ὥσπερ εἰς ὁδὸν βασιλικὴν τὴν ἐλπίδα κατέστη, καὶ συνίστατο πάλιν σῶμα καὶ σχῆμα περὶ αὐτὸν ἀρχῆς... = *in spem*

*veluti regiam viam ingressus, corpus quoddam et figuram imperii circa se reconstituit* (F. Didot, 1847). Ici encore, bien que ce soit plus forcé, on peut penser à un lien entre *regia* et *imperium :* des espérances dynastiques...

Le texte absolument net au sens matériel va nous être donné par un doublet, une seconde édition de l'histoire de la réponse spirituelle d'Euclide. Car il y a une seconde version de cette histoire, et même une version double, en grec et en latin. Et cette fois-ci la scène se passe entre Alexandre et Ménechme. L'on ne prête qu'aux riches : il est évident qu'ici Alexandre a pris la place de Ptolémée.

J. Heiberg chez qui nous venons de prendre l'histoire et le texte d'Euclide se prononce en faveur de la version Euclide-Ptolémée, car, dit-il, Proclus qui en tire une donnée chronologique doit avoir suivi une bonne source. Assurément. Et l'on reconnaît là, dans ce raisonnement grec, la complicité des fils avec les pères.

Un *confirmatur* en est d'abord que le jeu de mot, trop discret, a disparu dans la version moralisante du latin de Sénèque (*Epist.* 91, 17 : « .. *faciliora, inquit* (*Alexander*), *me doce ; cui praeceptor* (il est anonyme ici) : *Ista, inquit, omnibus eadem sunt atque* (*aeque?*) *difficilia* ». Mais surtout c'est que dans le texte grec de cette seconde version, Alexandre-Ménechme, dans les *Anthologii Libri* de *Ioannes Stobaeus* (C. Wachsmuth II, p. 228 = II, c. 31, n. 115), le dit et discret jeu de mot, développé et explicité au contraire, perd toute la fleur de son élégance :

Μέναιχμον τὸν γεωμέτρην Ἀλέξανδρος ἠξίου συντόμως αὐτῷ (= αὖτῷ) παραδοῦναι τὴν γεωμετρίαν· ὃ δὲ « ὦ βασιλεῦ, εἶπε, κατὰ μὲν τὴν χώραν ὁδοί εἰσιν ἰδιωτικαὶ καὶ βασιλικαί, ἐν δὲ τῇ γεωμετρίᾳ πᾶσίν ἐστιν ὁδὸς μία ».

Nous voyons d'abord que nous avons eu raison plus haut, dans le texte de notre fellah contemporain des Septante, d'écarter la chicane que le « chemin royal » pourrait être un chemin de propriété particulière et comme privée du roi. Nous avons ici nettement l'opposition : tout chemin non *privé* peut être dit *royal*, c. à. d. public. Et nous remarquons ensuite que, comme hypnotisé par l'expression normale, pour lui, de β. ὁδός, notre auteur tardif n'a même pas remarqué ou relevé ce qui faisait l'essence de la plaisante-

rie d'Euclide : βασιλικὴν... ἀτραπόν ! — un « chemin de traverse royal ».

Enfin, contre cette version inintelligente qui abîme l'histoire qu'elle antidate, il y a encore sa date tardive à elle. Et précisément ce doit être cette date tardive V-VI^e^, qui explique que notre expression se manifeste, s'affiche, enfin, ici, comme terme normal en ce sens matériel, et sans plus de figures et de détours — de *tropes* — s'il est vrai que c'est volatiliser une plaisanterie que de l'expliquer ainsi explicitement. Et d'ailleurs c'est quand même et toujours une expression à expliquer, ou une allusion, qui ici encore amène notre terme sous un calame grec

Et si nous arrêtons notre enquête vers cette date, c'est que les textes d'en deçà ne pourront plus guère nous renseigner sur la valeur exacte, la valeur originelle de l'expression — au moins pour le grec.

Prenons par exemple encore le texte suivant de la *Vie de s. Luc le Stylite*, saint du X^e^ siècle comme son biographe (P. G., 11, 59), début d'un récit où le Saint prédit la mort d'un *Comès* du nom de Cyr :

Ἀνήρ τις, Κῦρος μὲν καλούμενος, κόμης δὲ τὸ ἀξίωμα, ὡς τοῦτῶν δημοσίων ἱπποστασίων δρόμου τυγχάνων ἐπόπτης τῆς κατὰ τὴν Χαλκηδόνα βασιλικῆς λεωφόρου...

Si nous cherchons de la terminologie technique, nous sommes servis à souhait par ce texte où, d'ailleurs « l'avenue royale » remplace « la route royale ». Seulement, et précisément, il ne s'agit plus ici de route ni d'avenue royale. Tout est manifestement devenu Impérial. Traduisons avec Vanderstuyf (P. O., XI) : « Un homme du nom de Cyr et de la dignité de Comes était au service de la Poste Publique et inspecteur sur la Route Impériale de Chalcédoine... ».

Ce texte où δημόσιος : route *nationale*, service *public*, écho d'un très vieux passé et de toute la Cité Antique grécolatine, voisine avec cette épithète que désormais on ne peut plus traduire qu'*Impériale*, et qui évoque la splendeur quasi divine et l'omnipotence du Basileus, ce texte nous semble caractéristique de Byzance et du changement complet d'horizons, comme après les grandes marées : cette fusion complète de l'Hellénisme avec l'Orient en même temps qu'avec le Christianisme. Sous les mêmes mots — le Grec a-t-il jamais renoncé à ses

vieux mots grecs? — sous les mêmes mots, tout a changé : Ἕλλην veut dire *païen*, et Ῥωμαῖος veut dire *grec*.

Mais, c'est ce qui nous reste à voir, βασιλικὴ ὁδός, terme et notion, a-t-il joué un rôle passif dans ce renouvellement, dans cette orientalisation? Y a-t-il joué un rôle étranger?

Conclusions pour les textes profanes grecs. — Pour l'ensemble de nos textes grecs profanes, ou non bibliques, on aura peut-être trouvé que notre suspicion d'usage *non normal*, non neutre, et non banal en cette langue, partait d'une idée *a priori;* et j'avoue qu'un passage comme celui de l'auteur classique qu'est encore Plutarque pourrait, comme à Bailly, sembler un bon garant. Pourtant il reste curieux qu'en plus des multiples jeux de mots, les mêmes auteurs, Plutarque y compris, sauf à l'époque plus tardive des Pères, n'emploient notre terme qu'en image ou en allusion, comme si c'était le prestige de l'épithète qui l'attirait ou l'autorisait sous leur plume. Et lorsqu'enfin, à côté de ces historiens profanes, un « *hagiographe* » de Palestine, mais l'un de ceux, rares, qui semblent lavés totalement du discrédit attaché à ce nom et à ce genre chez la gent critique, exact, sérieux, intéressant, et, ce qui ne gâte rien, édifiant, emploie ce terme directement, *narrando*, il en souligne par une excuse, καλουμένας, le caractère populaire.

Et puisque nous sommes parti d'un texte Rufin-Eusèbe-Caius, l'on trouvera donc deux fois curieux que ce soit ce terme-là, monarchiste et oriental, ou du moins reflétant les milieux hellénistiques, qu'ait employé Caius à Rome pour désigner une route romaine. Nous avons consacré une autre note ou notule (cf. note p. 299) à examiner cette anomalie dans l'ensemble de la question Eusèbe-Caius.

En somme, ce que nous pressentons, c'est que l'histoire de βασιλικὴ ὁδός dans la langue grecque a dû être, à peu de chose près, celle-là même de Βασιλεύς. *Basileus* s'est employé comme synonyme pratique d'*Imperator* dès le premier siècle en Syrie et en Egypte, où l'Empereur Romain succédait aux successeurs, aux diadoques d'Alexandre. Il n'est devenu d'usage courant dans toute la Grécité qu'avec le IV[e] siècle ; mais le titre officiel, la traduction autorisée d'Imperator restait depuis tout le temps *Autocrator*. M. Bréhier a trouvé que « Ba-

sileus » a été employé pour la première fois comme titre officiel par Héraclius en 629 — encore n'apparaîtra-t il qu'un siècle plus tard sur les monnaies. Et J. B. Bury — que nous utilisons — (*The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1910, p. 19), a montré que cette date de 629 veut dire l'année où, par la conquête de la Perse, l'Empereur « Romain » supprimait, et je dirais absorbait, la seule monarchie capable, avec le lontain Négus d'Abyssinie, de lui disputer ou de partager ce titre fabuleux qui hantait les Grecs depuis les Achéménides et Alexandre. Semblablement, jusque vers le VI-VII[e] siècle, βασιλικὴ ὁδός, comme notion réelle ne correspond, semble-t-il, qu'à des situations ou à des traditions régionales et comme dialectales au sein de l'Hellénisme, commun et de la *koinè*. Maintenant, autour de sa nouvelle capitale délatinisée, tout le peuple hellène est soumis à un seul Imperator romaïque dont ils ont fait un *Basileus*, un Grand-Roi comme Xerxès. Notre terme en s'y rattachant semble devenir lui aussi d'emploi normal. Mais par là même, sans doute, car nous ne poussons pas plus bas notre enquête, il doit prendre une valeur plus étroite, plus hiérarchisée, réchappant ainsi à l'emploi banal, comme tout ce qui touche au Basileus. Et sans doute a-t-il dû finir par disparaître en même temps que lui.

Dans notre dernier texte (δημόσιος: βασιλικός) le mot δρόμος que nous avons traduit par « course » ou « service » peut certainement se traduire déjà comme en grec moderne, ou *drumu* en roumain (*drum*, serbo-croate), par *route* (cf. σιδηρόδρομος: « le chemin de fer ! »). Or l'excellent petit *Dict. Fr.-Gr. Moderne* de Laas d'Aguen, Paris 1858, plein de termes anciens mais précis, connaît encore pour *grand route :* μεγάλος, βασιλικός, αὐτοκρατορικὸς δρόμος, terme où l'équivalence des épithètes remonte aux plus hauts temps du Bas-Empire. Chez les Roumains et les Albanais, héritiers du latin moribond du même Bas Empire, *Impăratu* et *Mbret* est resté synonyme à la fois de roi et d'empereur. Et spécialement en albanais, ce musée d'antiques termes romans, pour la grand route, *la strada maestra o provinciale*, nous trouvons à l'heure actuelle *udhë pukë* (= *odos publica !*) au sud chez les Toskes, zone d'influence grecque; et au nord, chez les Ghèghes, « Grégoriens », d'influence romane et vénitienne, *rruga e Mbretit*, la « rue » du Roi ou de l'*Imperátu*.

***

Au delà de l'horizon grec. — Notre formule de βασιλικὴ ὁδός, nous sommes-nous demandé, est-elle passive et étrangère dans ce changement de décors du Bas Empire romain qui devient Byzance ?

Cette fusion des Grecs dans l'Orient qui, après la victoire et l'accession du Christianisme, a donné Byzance, s'est donc amorcée à l'époque hellénistique où les Diadoques ont hérité des Empires d'Orient.

Notre mot dans sa valeur première ne serait il pas une survivance de ces vieux empires ? Désireux de serrer de plus près l'autre terme, le *terminus a quo,* de cette longue histoire pour un mot qui s'est révélé si riche en évocations — et en témoignages — il nous semble intéressant de faire un sondage, très rapide, dans les langues qui ont dû garder quelque chose, elles aussi, de cet héritage, ce qui complétera en même temps notre enquête patristique ; quitte, ensuite, et d'une manière plus rapide encore, à essayer de remonter plus haut.

Chez les Coptes. — Dans le *Coptic Dictionary* de *Crum*, qui est une sorte de Liddell et Scott copte, t. III, 1932, *sub verbo* « ⲣⲣⲟ : king, queen », et, en construction adjectivale : « royal », nous n'avons trouvé de *regia via* avec les deux noms, respectivement masculin et féminin de la route : ϩⲓⲟ et ⲙⲱⲓⲧ, que pour notre texte biblique des Nombres. Mais des expressions comme « sel royal », pour la gabelle sans doute, et *trapeza regia,* expriment bien l'un des milieux où *via publica,* comme dans la Bible a dû spontanément se dire *via regia.* (L'expression *vir regius* traduite par βασιλικός doit, comme ce terme, dans l'évangile, signifier « fonctionnaire ». Pour Βασιλικός et *Hérodiens,* cf. Joüon, *Rech. Sc. Relig.*, décembre 1938, p. 585).

Dans le *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* (t. VI, 1940, p. 17), Dr. H. Zaloscer cite une phrase de Strzygowski dépassée mais confirmée par l'évolution de son expérience : « L'art copte est le représentant typique de ces courants qui se formèrent à l'intérieur des côtes hellénistiques pendant

l'antiquité et qui, au cours du Christianisme montèrent à la surface. Avec l'art monastique, l'art copte conquit l'Europe pour devenir la base de l'art romain (*lisez :* roman) ». Ce que nous avons envie de dire dans cette étude, c'est que, dans un cas lexical comme celui de la *Route Royale,* ce sont les « realien » pré- et subhelléniques qui, avec la Bible et le Christianisme, remontent à la surface.

En Araméen. — Pour l'Araméen, semblablement, nous nous sommes contenté de consulter les deux Dictionnaires syriaques de Brockelmann : *Lexicon Syriacum* et de Payne Smith : *Thesaurus Syriacus,* t. II, renonçant d'ailleurs à poursuivre certaines références plus rares ou manuscrites.

Pour la formule *via* + *regis* en deux substantifs, *'uraḥ malkâ'*, P. Smith ne nous indique, en plus de la référence aux passages connus des Nombres, qu'un texte. Il s'agit du conte de « *Kalilag und Dîmnag* », édité par J. Bickel, 1876 (p. 32, 1, 22). Plusieurs siècles avant qu'une version arabe, suivie elle-même d'une seconde version syriaque plus récente, ne fît connaître à l'Occident ce célèbre conte indien, il avait déjà été traduit en syriaque à la fin du VI^e^ siècle, au moment sans doute où, dans sa traduction pehlevie intermédiaire, il était encore une nouveauté à la cour du Roi de Perse, par un de ces intrépides écrivains syriaques qui, en même temps, traduisaient aussi Aristote (W. Wright, *A short history of Syr. Lit.*, London, 1894, p. 239-241). Il s'agit du « *Périodeutès* » Bodh, « Visiteur Ecclésiastique » chargé des chrétientés éloignées de l'Empire perse jusqu'aux Indes, et qui savait sans doute ce que c'est qu'une route. Et c'est notre terme qu'il emploie — l'éditeur traduit *Heerstrasse* — pour cet épisode du Conte II où le corbeau annonce à la souris qu'il la quitte parce qu'elle a son trou trop près de la route, et que les passants lui jettent des pierres.

Pour l'expression formée avec l'adjectif *malkâjâ'* : « regius, regalis », qui (comme βασιλικός pour des textes récents) signifie aussi entre autre *melkite* « loyal au basileus », nous devons d'abord mentionner le texte grec traduit en syriaque qu'est *Cyrilli* (*Alexandrini*) *Commentarii in Lucam,* R. Payne Smith, Oxonii, 1858, p. 323, 1, 32 que nous rendrons ainsi : « *Et cursus noster in hac distorta et extra viam rectam et regiam in-*

*cedit: hae autem sunt* (= *haec est, hoc est*) « *fornices* » *immundae et pollutae haereticorum...* ».

En ce V^e^ siècle, chez le « Pape » de l'Egypte chrétienne, l'image est celle de Voie large que nous avons vue, plus fuyante, au même siècle (?), chez le (pseudo) Eusèbe. Elle doit bien remonter ici à l'original grec. Mais les deux textes suivants vont nous permettre de voir que l'expression pourrait être et est aussi syriaque.

Et avec le premier des deux nous remontons au siècle précédent, au IV^e^.

C'est une prière du grand Docteur d'Edesse, S. Ephrem (*S. Ephremi Opera omnia* ed. a *Petro Benedicto*, dein, *Assemano*, Romae, 1737-1743, vol. IV, p. 452) que dans la colonne latine les éditeurs traduisent ainsi (ult. lin.): « *Sanctifica sensus meos ut incedere tandem gestiant per viam regiam* », et qui se rendrait plus exactement: « *Purifica sensus m. ut oboediant incedendo in via regia* ». L'emploi est figuré comme auparavant. Le sens peut sembler parabolique ou plus exactement allégorique c. à. d. avec une « intention » pour chaque mot. Mais, en plus de cette forme de formule reçue, l'expression est trop concise pour cela: évoquant sans doute au second plan la Voie et la Loi du Roi, mais plutôt contente de se parer de l'épithète royale elle doit signifier proprement et simplement la grande route normale et sage.

La sagesse, faite d'acceptation loyale de la Loi du Roi, et de discipline par renoncement, est bien une forme de cette folie des Saints se perdant pour se retrouver.

C'est aussi ce sens simple et sage que nous retrouvons dans le dernier texte que nous citerons, le seul que nous donne Brockelmann: *Eb-Mai* c. a. d. *Ebed-Jesu, Collectio Canonum*, in *Mai: Scriptorum Veter. Nova Collectio*, t. X, Rome 1841, p. 221 *a* (scil. à droite) 1, 26; trad. latine, p. 55 *a*, 8. Le même texte est indiqué par Smith à B. O., t. III, P. I.. p. 269. Il s'agit des anciens canonistes, des « *prisci canonum veterum collectores* » qui avaient bien du mal à mettre leurs textes d'accord; enfin « ... *Mar Elias Patriarcha exstitit qui... sententias unico admirabilique tractatu... retulit..., lucidissimam lampadem* (avec ce même mot grec) *conflatam super Ecclesiae candelabrum collocavit* (les traducteurs rejettent ce verbe à la fin) *quae deduceret per devia errantes in hac materia de divi-*

*sione hereditatum ad hanc regiam et offendiculis praepurgatam viam...* ». La phrase continue, plus chargée encore que la métaphore, jusqu'à un *hanc unam* final, + *semitam* du latin qui n'est pas dans le texte; si, en effet, c'est une autostrade, ce n'est pas une sente ou un raidillon.

Il est sans doute difficile de tirer quelque chose, sauf la fréquence de notre expression, de la simple notice du *Catalogus Ebed-Jesu* s. v. *Abrahamus Bordascenodad*, attribuant à cet auteur un *Librum de Via Regia: kᵉtâbâ' d'uraḥ malkâ'*.

Notre dernier texte d'Ebed-Jesu — ou *ʿAbhdišoʿ* — beaucoup plus tardif, XIVᵉ siècle, que le Conte de *Kalilah-wa-Dimnah*, semble supposer le même terme « normal » du Panégyrique « d'Eusèbe » et du Cyrille syriaque, de route large, plane et facile. Si nos textes syriaques étaient plus nombreux, nous pourrions dire qu'en face de l'allégorisme alexandrin nous retrouvons là dans l'usage métaphorique même de cette même formule, le littéralisme d'Antioche, la métropole rivale, et son sens du raisonnable.

Mais une chose semble manifeste : tout autant que chez notre scribe villageois d'Egypte ou chez nos premiers Pères du Monachisme, si simples en leur grec qui doit être du copte, tout autant ici, chez ces écrivains syriaques à la littérature abondante et en cette langue où l'adjectif fleurit aussi facilement qu'en grec, notre expression paraît bien indigène : on n'y remarque pas cette obsession déterminée du texte biblique qui s'interpose toujours sous la plume des intellectuels alexandrins.

On a donc l'impression qu'en cette langue deux fois biblique — de Daniel à Saint Matthieu — notre expression est en continuité linguistique vivante, non pas livresque et scripturaire, avec les « realien » et les textes de notre Livre des Nombres et de l'Inscription de Mésha.

Un coup d'œuil sur l'Arabe. — Pour l'arabe, qui pourrait prolonger l'araméen, et peut-être jusqu'à notre *camino real* d'Espagne, je n'ai pas poussé plus loin que le grand *Arabic-English Lexicon*, en partie posthume et incomplet de Ed. William Lane, 1863, in two books (et 8 volumes), « first Book containing all the classical words » ... et qui omet tout l'article *malik* avec toute sa famille... Mais les dictionnaires élémentaires traduisent « Landstrasse » par

*ṭariq sultânî, darb sultânî :* route (montagneuse et autre) du Sultan, expressions qui ne peuvent remonter au delà des XI-XII[e]. Et de toute façon avant cette époque, chez les Arabes, *malik* ne désignait que le Roi des Perses ou l'Autocrator des Roumi. Notons que le petit dictionnaire Ar.-Fr. du P. Belot, traduit le mot *ǧâdda* par « grande route, route royale ».

Mais surtout, relevons dans *Muséon,* 1924, p. 191, le mot arabe *bâridu, berid,* poste aux chevaux, chevaux de postes, dans l'histoire des empires musulmans, expliqué comme un curieux exemple d'emprunt classique : c'est le nom latin tardif du cheval de poste, *veredus,* dont le composé « grec », *para-veredus,* le cheval de relai ou de rechange, a donné au français le mot *palefroid* et à l'allemand, son nom du cheval, *Pferd* (flam-holl. *peerd*). Nous avons bien ici un témoin — encore une fois un témoin vulgaire et un témoin tardif — de ce que les institutions antiques ne meurent pas. Mais n'a-t-on pas une erreur dans le sens de l'explication, le sens de l'influence et de l'emprunt, impliquant une erreur et un retard de deux ou quatre millénaires? Comme nous le verrons dans la note page 347-8, l'arabe vient du babylonien *buridu,* et c'est ce mot sémitique et protohistorique qui doit être l'origine de notre terme moderne et bas latin.

Quant à ce nom sémitique de la route que nous retrouvons ainsi de l'hébreu (*dèrèk*) à l'arabe (*ṭariq*) avec des irrégularités qui trahissent un terme culturel, un mot d'emprunt — exactement ce que les linguistes appellent « un mot voyageur » — nous le retrouvons en Europe dans le nom russe de la route, *doroga,* comme l'on sait que les termes sumériens, hittites et akkadiens sont encore vivants dans nos langues slaves et germaniques pour les noms du marchand ou du marché — roumain *târg* — et de l'intermédiaire ou de l'interprète, drogman ou truchement : flamand *tolk* (roumain *tâlc* : symbole et interprétation).

Notons que le turc moderne, à en juger d'après le *Lessico Turco-Italiano* de Bonelli, Roma, 1930, n'a pas encore éliminé l'ancien terme « osmanli » de *ṣahrah, ṣehrah,* « via maestra », qui est encore le nom perse actuel : *schâh-râh,* la route du Schah.

Et concluons que pour une « realien » comme la Route Royale, tout nous invite bien à nous attendre, en ce terrain oriental, aux plus étonnants conservatismes, aux plus millénaires traditions...

Le curieux témoignage de l'arménien. — M. Gérard Garitte, qui étudie les témoins orientaux des « Vies » de saint

Antoine et de saint Grégoire l'Illuminateur, veut bien me signaler que le mot persan est passé en géorgien moderne : *shara*, la route ; mais surtout il attire mon attention sur la dernière des langues et littératures orientales que j'oubliais de consulter, alors qu'elle est un témoignage et un lien particulier entre les deux grands empires antiques et classiques, l'empire romain et romaïque et l'empire perse : il s'agit de la langue et de la littérature arménienne. L'expression de « Voie Royale » — *tchanaparh arkʿumi* ou *arkʿunakan* — y est fréquente au IXe et Xe siècle, introuvable auparavant, sauf qu'elle est relevée dans le gros Dictionnaire des Mékhitaristes de Venise, de 1836-7, chez deux auteurs du V-VIe s., Koriun et Agathange. La référence exacte n'est pas trop difficile à retrouver, car — comme pour notre texte biblique initial — il s'agit en fait d'une sorte d'*hapax* où le premier est copié mot-à-mot par le second (Koriun, éd. Venise 1894, p. 28, l. 17-18 = Agathange Arménien, éd. Tiflis 1908, p. 464, l. 6-7, nr. 880) : « *et cum magno honore et magno decore habebant Viam Regiam* (*unêin z-čanaparh-s arkʿunakan-s* »). L'emprunt n'a pas échappé à l'édition de Tiflis (p. 467, n. 3), et est à ajouter aux autres cas relevés par A. von Gutschmid (1877 – repris dans *Kleine Schriften*, III, Leipzig, 1892, p. 339-420) pour prouver la dépendance de cette espèce de faussaire pseudonyme qu'est notre Agathange. L'intérêt général du texte est cette ambiance arméno-gréco-perse qui s'impose précisément ici, dans cette page même de Koriun : il s'agit de la *Vie de Mesrop*, l'inventeur de l'écriture arménienne, lequel vient rendre visite à l'empereur Théodose le Jeune « et au Patriarche de la Sainte Catholique Porte d'Occident, appelé Atticus ». La « Porte d'Orient » était Ctésiphon, remarque le Dr. Simon Weber dans la traduction allemande (p. 316) de la recension courte de cette *Vie de Mesrop*. Nous sommes là aux origines, presque encore classiques, de la « Sublime Porte », au vestibule de l'éternel Orient.

Mais l'intérêt particulier, pour nous, du passage, c'est qu'il existe un Agathange grec : cas peut-être unique où un texte arménien soit la source, et le texte grec, la traduction ; et, pour nous, où nous ayons ainsi l'origine étrangère assurée d'un texte grec. Dans Koriun, il s'agissait de Mesrop reconduit avec honneur par Théodose II ; dans notre faussaire pseudo-

nyme — Agathange arménien et Agathange grec (Ag. G. : éd. Lagarde, Göttingen, 1887, p. 84, l. 49, nr. 166 = texte arm., Venise, p. 655) — il s'agit maintenant de Grégoire l'Illuminateur et du roi Tiridate qui reprennent le chemin du retour après être allés rendre visite à Rome à l'empereur Constantin ! Voici le texte : ἀναβιβασάντες δὲ αὐτοὺς ἐν χρυσεμπάστοις ἅρμασιν κελεύσαντος τοῦ Καίσαρος, οὕτως προεπέμποντο εὐπρεπῶς ἐπὶ τὴν βασιλικὴν ὁδόν.

Nous n'épiloguerons pas sur la syntaxe (ἐπὶ) de ce grec caucasique ; nous remarquerons seulement que notre expression n'a pas été comprise par les « Monaci Armeni Mechitaristi », dans leur traduction italienne : *Storia di Agatangelo* (Collana degli Storici Armeni... II, Venise, 1894), p. 195 : « con grande pompa e dignità si andarono a regale viaggio ». Il y a là un *confirmatur* caractéristique de ce que cette expression qui nous semble maintenant si acquise et si grecque — comme elle était très arménienne au moyen-âge — devrait poser plus d'un problème aux éditeurs et aux dictionnaires.

Dans ce même texte de l'Agathange grec (§ 81, éd. Lagarde p. 42, l. 64), M. Garitte m'indique aussi un autre passage qui nous intéresse encore à double titre : le passage — il manque dans la recension arabe de Marr, p. 85 — où les fameuses Saintes Hripsimiennes se réfugient « près de la grand route qui conduit à Armassad ». Nous remarquons d'abord que les traducteurs bilingues, trahissant ainsi leurs habitudes mentales spontanées, introduisent ici la βασιλικὴ ὁδός, en valeur concrète, évidemment, dans leur grec, à un endroit où l'arménien ne le comportait pas. Et ensuite que le texte arménien lui-même (éd. Venise, p. 151, l. 8-7 ; éd. Tiflis, p. 204, l. 12-13) : *boun połotay*, « principalis via », disons en italien « strada maestra », ne comporte en fait ni *regalis* — nous l'avons dit — ni *via*. Ce substantif *połotay* qui sert ici à dire « route » est un emprunt grec très ancien : πλατεῖα ; mais le grand dictionnaire arménien de Venise, II, p. 658, c, explique que ce mot, qui signifie proprement *platea*, place, « est employé aussi chez nous au sens de *via*, *iter tritum* (chemin fréquenté, rue passante), *via regalis* ». Et il relève que le même Agathange — sans référence — l'emploie déjà avec l'épithète royale, *arkʿounakan połotay*, que notre Agathange grec doit rendre par βασιλικὴ ὁδός. Ce texte, qui est

la preuve que notre formule grecque est bien ici une expression orientale, nous fait donc aussi retrouver, d'une manière étonnante, le même sémantisme que nous avons découvert au bout de notre *diverticulum* sur τρίβος : un terme grec précis, τρίβος ou πλατεῖα, signifiant « espace plat, place, chaussée », assumant la valeur générale de « route ». Or, il est remarquable que ce vulgarisme grec attesté uniquement en arménien se retrouve aussi chez nous, à l'autre extrémité de l'Empire gréco-romain, dans l'emprunt latin *platea* au sens de « route », attesté par le latin épigraphique des Gaules Belgiques ou Germaniques ! Nous lisons dans M. Grenier, *Les Gaulois* (1945, p. 307) : « Une inscription de Mayence (CIL, 6776) qualifie quatre personnages de *Platio-danni Vici Novi ;* on traduira : agents voyers du quartier neuf, cf. *Platea dextra euntibus Niddam :* le chemin de droite quand on va à Nidda (CIL, XIII, 7263-4)... ».

Très caractéristique, du point de vue linguistique, ce double vulgarisme de πλατεῖα, survivant uniquement aux deux ailes, en aire latérale, du grand domaine bilingue gréco-latin ; et il nous permet de souligner un point de méthode. A chaque instant, dans cette étude, nous nous sommes heurtés à des *hapax eiremena*, comme était un *hapax*, unique en son genre, notre *Via Regalis* du tombeau de Saint Pierre ; à des raretés incomprises, ou, pire, méprises et prises pour normales : M. Grenier, ici, corrige et complète Dottin, *La Langue Gauloise*, de 1920 (et nous pouvons voir de quel gréco-latin sont faits ces restes de Gaulois !)... Or, des *hapax* peuvent avoir une valeur révélatrice et constructive inconcussible, lorsqu'ils s'intègrent dans un certain système, dans une certaine logique d'histoire ou de langue...

On nous permettra donc je pense de conclure, après ces sondages dans les langues voisines du grec, que notre expression de Route Royale, qui vient du terme biblique, chananéen, pour l'usage symbolique, doit bien venir aussi des langues orientales pour le terme profane de la *koinè*, spécialement — en direction de la Perse, de la Mésopotamie et de l'Arménie — de l'Araméen, palestinien ou syriaque.

La Voie Royale est-elle perse ou araméenne ? — Je m'étais demandé si elle ne viendrait pas du perse, avec les

premiers des grands *Basileis,* avec les Grands Rois. Mais aucun de nos textes où le mot avait son sens concret ne supposait la moindre allusion au terme ionien isolé et oublié d'Hérodote. Et par ailleurs elle n'appartient pas à ce petit groupe de mots grecs anciens passés par les colonies ioniennes et qui semblent venus des grandes routes perses enfilant les parasanges — à commencer par notre nom d'*ange:* ἄγγελος, *angelus,* le messager (qui doit être connexe de l'hébreu *'iggèrèt,* la lettre, le message, équivalemment *'i(n)gèrèt*), qu'on identifie — Boisacq — avec le ἄγγαρος, le courrier perse d'Hérodote. C'est ce terme, dont le dérivé ἀγγαρεία, la réquisition, la corvée, est encore vivant en Orient levantin, qui nous a donné le terme et le texte fameux de l'Evangile, S. Matthieu, 27, 32 : ἠγγάρευσαν, *angariaverunt Simonem Cyreneum...*

N'y aura-t-il donc aucun rapport entre notre *Via Regalis* biblique et symbolique et ce terme et ce texte et cette Voie, la plus sacrée de toutes les voies antiques, la Sainte Voie de la Croix, la dure et réelle route du Calvaire ?

Seulement, seulement, Perses et Grecs — Μαδοὶ καὶ Ἰωύαν de la Genèse (10, 2) : Mèdes et Ioniens — sont, tous les deux, des peuples jeunes, des peuples enfants, comme disaient des hellènes les vieux prêtres égyptiens, venus tous les deux d'hier, aux abords de la Mésopotamie comme sur les bords de l'Egée, de la Syrie et de l'Egypte. Les Perses sont des nouveaux-riches au pays de Babylone et de Ninive. Et lorsque leurs armées firent crouler comme des châteaux de cartes — *Mané, Thékèl, Pharès* — ces empires énormes avec leurs conquérants effroyables et qu'ils les eurent effacés sur la face de la terre, voici que derrière le nouvel Empire Perse comme plus tard derrière le nouvel Empire Macédonien, apparaît et se pose le mystère araméen.

Au moment où s'écroulent les Empires Assyrobabyloniens, héritiers de Sumer et d'Akkad, voici que, du fond de leurs déserts et des ruines de ces peuples, sortent à la lumière de l'histoire nos caravaniers araméens, avec leur langue sœur mais totalement distincte de celle de ces Empires morts, et se présentant comme les continuateurs et les héritiers de leurs souvenirs. Encore à notre époque les rameaux de ce peuple continuent de porter ces noms formidables des Chaldéens et des Assyriens, comme des noms de Chrétiens !

Paradoxe historique et linguistique, aussi étrange que l'étrange, que l'étonnante destinée de ce peuple de trafiquants et de traducteurs, de ce peuple appelé à prêter sa langue pour transporter, translater et traduire en usage et en style humain la pensée, la Parole et les Paraboles de Dieu ; et qui ensuite, avant de pousser ses chrétientés à travers toute l'Asie jusqu'en Chine, le plus oriental des peuples Chrétiens antiques — et, hélas, de disparaître et de s'enliser, comme les vieux Manichéens, sur toutes ces routes de l'Asie et par tous ses déserts — qui a été chargé de transmettre à l'Occident chrétien, par l'intermédiaire de ses demi-frères les chameliers arabes, avec le rationalisme d'Aristote, et en contrepoids du pessimisme augustinien, tout l'humanisme optimiste des Hellènes...

Ou bien Assour et Babylone ? — Mais le paradoxe implique au moins ceci que, sur cette vieille terre sémitique, l'Araméen et le Syriaque lui-même du Moyen Age continuent et transmettent une tradition plus ancienne que la domination des Perses connue des Hébreux et des Ioniens.

Ce nom du messager perse qui nous donnera la « réquisition » de Simon de Cyrène, et qui est en grec ἄγγαρος (*angaros*) vient lui-même, admet-on, du terme assyro-babylonien *agarru* « le mercenaire », « hired labourer » traduit Liddell et Scott. Le courrier perse d'Hérodote est donc beaucoup plus vieux que les Perses, comme la route perse d'Hérodote. Or la forme phonétique du mot ἄγγαρος et de son presque synonyme ἄγγελος, le messager, semble porter trace d'un traitement en général égéen et sémitique, mais très spécialement araméen. Nous avons indiqué plus haut que le nom hébreu de la lettre, du message : *'iggèrèt* correspond virtuellement à un doublet **ingèrèt*. Et le même mot, en araméen biblique peut représenter *ad libitum* : *'iggart-â*, ou bien **ingart-â* (1).

(1) Pour cette phonétique spécialement sémitique et araméenne (de *ng* = *gg* et *nd* = *dd*), voir Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, v. I, Berlin, 1908, p. 243-6.

Le R. P. Köbert à qui j'avais communiqué la première rédaction de ce travail a eu l'occasion dans le revue de l'Institut Biblique d'exposer son opinion sur le rapport des termes araméens et iraniens, et l'amabilité de

C'est cette antique équivalence sémitique et égéenne d'un type *aggelos* avec un type *angelus* qui a donné naissance à cette graphie étrange du mot ἄγγελος en grec à l'époque de

---

m'envoyer son exposé : j'en profite ici pour mettre au point le mien, bien qu'il ne puisse s'accorder avec le sien. La notule (*Orientalia,* 1945, p. 278-9) intitulée « Zur Etymologie von aram. *eggarṯâ* » part de la constatation que le mot ne rentre pas dans les catégories morphologiques de l'araméen, pour en conclure qu'il doit être emprunté à ou modifié par l'iranien, avestic ou perse. Celà revient au sauvetage de l'ancienne étymologie iranienne — celle d'Andreas avec l'avestic *hankurutiš* — avant qu'on ne songeât au mot akkadien, assyrobabylonien *egirtu,* la lettre. Mais il suffisait de constater que le mot sémitique, quelle qu'en soit la morphologie, est déjà attesté en akkadien, et qu'en effet un terme de cette nature est normalement susceptible d'être un mot d'emprunt... à l'assyrobabylonien ! Pour ce qui est de l'iranien, l'avestic *hankurutiš* est une graphie arbitraire et systématique d'Andreas (dans le *Glossar* de la *Gramm. des bibl. Aramäisch* de Marti, 1896, 1911, 1925) de la forme qu'on trouve transcrite Av. *hankereṯa, hankereṯi,* dans Paul Horn, *Grundiss der neupersischen Etymologie,* Strasburg, 1893, sub n. 123; le sens est celui de « compter, croire, raconter », le mot est d'origine indoeuropéenne, et, comme me le confirme le R. P. Messina, son histoire n'a rien à faire, sens ni forme, avec celle du nom sémitique de la lettre.

On peut voir dans la notule même du P. Köbert que la seconde et troisième édition de la grammaire de Marti supprimaient ce sens de *Zuschrift, Brief,* attribué par Andreas au mot avestique. D'ailleurs le mot iranien, qui expliquerait tout au plus la nasale... virtuelle du mot *eggarta,* n'explique pas le mot ἄγγαρος (non plus qu'ἄγγελος) avec sa nasale réelle. Or, on ne doit pas les séparer. C'est ce que reconnait bien la longue note du *Grundriss* susdit de Horn, p. 128, à propos de ἄγγαρος ; l'iraniste adopte avec enthousiasme l'étymologie akkadienne, c'est à dire l'origine assyrobabylonienne du mot et de la chose, comme aussi d'autres synonymes d'ἄγγαρος, tels que ἀσγάνδης, et que l'arabe *bâridu* le cheval de poste, qui est le babylonien *buridu,* Eilbot, schnelles Pferd. Nous avons ajouté *veredus :* Dottin ne le considère pas comme Gaulois. Ce phénomène de continuité antique se manifeste jusque dans la perpétuité, le maintien des sens primitifs : l'akkadien *egirtu,* message, et *agarru,* l'ouvrier engagé, nous dit Horn, relèvent de la racine sémitique de l'arabe *ḥaǧara,* contraindre. C'est donc bien ce sens là qui se maintient, jusqu'en grec moderne, dans notre verbe ἀγγαρεύω et *angariare,* réquisitionner. Et ce sens de « travailleur (forcé) » est encore attesté dans les gloses d'Hésychius ἄγγαρος· ἐργάτης, ὑπηρέτης, ἀχθοφόρος, σημαίνει δὲ καὶ τοὺς ἐκ διαδοχῆς βασιλικοὺς γραμματοφόρους (Horn, ibidem).

De sorte que nous retrouvons ici attestée en grec, à travers le perse, toute la transition sémantique du terme babylonien : « ouvrier (réquisitionné), porteur, porteur de message ! ». Pour ce qui est du nom de la lettre et de

l'adaptation des lettres « cadméennes » que nous appelons l'alphabet phénicien ; et le syllabaire égéen des inscriptions chypriotes en transcrivant *a-te-ra-se* le mot ἀνδριάς, « statue d'homme » montre que là aussi (*nd* = *dd* ; *ng* = *gg*) le mot ἄνδρα était analysé *a(d)dra*. Cette vieille articulation égéo-araméenne s'est d'ailleurs maintenue vivace, masquée par l'insuffisance de graphies, jusqu'à l'époque chrétienne, puisque c'est elle qui a donné en Orient des formes comme *Ambacum* pour *A(b)bacuc* et *Amba* pour *Abba*, tandis qu'elle nous donnait en Occident la vraie forme romane populaire du *sabbat* ce *sa(m)bati di(e)s* dont nous avons fait *samedi* et que les Allemands nous ont emprunté sous la forme de *Samstag*, comme les Hongrois ont emprunté, sous la forme de *szombat*, le nom *sâmbăta* du roumain.

Si donc, pour les courriers des grandes routes perses, on a à l'époque des *Grands Rois* un terme akkadien qui se présente en grec apparemment, sous une forme qui relève de la même phonétique que le nom hébreu ou araméen du message, on doit se demander si nos *Routes du Roi*, elles aussi, autrement plus vieilles en ce cas que nos routes mêmes d'Edom, de *Sehon Rex Amorrhaeorum*, et que la *mĕsillāh* stratégique du Roi Mesha dans la Vallée de l'Arnon, ne continueraient pas directement, à travers l'araméen, par dessous et par delà l'Empire Perse, un fait de civilisation et une dénomination millénaire du Pays des Deux Fleuves.

*Ḫarrân Šarri*, mot-à-mot « la route du roi », m'a-t-on répondu, s'emploie, dans le *Code de Hammurabi* (9, 63 ; 11, 15, 43) par exemple, au sens figuré d'« expédition, campagne, entreprise du roi » (Voir un exemple de cet emploi dans *Enciclop.*

---

ce sien sens, le *Handwörterbuch* assyrien de Muss-Arnold, Berlin, Londres, N. Y., 1905, p. 15-6, sub vv. *agaru, egirtu,* tire le mot *egirtu,* s. f. « la lettre », du verbe *agaru*, « louer, acquérir », entraînant l'idée de salaire, par la transition de « message pour lequel un salaire est payé » : ce serait déjà la lettre affranchie ! Il est plus simple de voir dans ce féminin une sorte d'abstrait du messager *aggaru,* exactement comme, en français, le « *courrier* qui est arrivé » a d'abord été le postier, le postillon, avant d'être « la poste et les lettres ». Et l'on sait que *nuntius* et ἄγγελος, parent de ἄγγαρος pour Boisacq, ont toujours eu le double sens de message et de messager.

On conviendra qu'avec ces βασιλικοὺς γραμματοφόρους nous ne nous sommes guère écarté de la βασιλικὴ ὁδός.

*Italiana*, XVIII, p. 349, s. v. *Hammurabi*) ; mais le sens propre, apparemment primitif, apparaît surtout dans les textes postérieurs, et notamment des contrats, du néo-babylonien. Et alors le *Glossaire de Bezold* traduit « Heerstrasse » : grand route, route nationale — « ce qui me semble la bonne traduction » veut bien me dire le R. P. Deimel.

Notre lecteur comprendra que nous croyons finalement avoir trouvé ici la source, l'origine première, d'une expression que dès le début nous sentions n'être pas grecque ; tout comme nous croyons avoir montré que le canal a dû être cette langue araméenne et syriaque survivant à l'Empire Perse après les Empires Assyro-Babyloniens avant de survivre aux successifs Empire de Successeurs, Macédoniens et Grecs, Romains et Byzantins. Et ils n'ont disparu, ou plutôt ne se sont fondus que devant un nouveau déluge sémite dans cette Asie Occidentale, semblable à celui qui, une première fois à l'aurore de l'histoire, en Mésopotamie Sumérienne, avait donné naissance aux premiers grands Empires, Assur, Ninive et Babylone.

Des Routes de Babylone aux Routes de Rome — et à cette Βασιλικὴ Ὁδός de Rome en Gaule, le long de laquelle Caius voyait des trophées : les Tombeaux des Apôtres — nous avons là un terme qui semble marquer, et marcher, de bien autres étapes que les étapes de la reconquête des Grecs romaïques par un Orient hellénisé.

Nous avons là non seulement un des éléments de cet Orient éternel entrés dans la synthèse de Byzance ; mais surtout un des rares témoins de toute cette obscure préhistoire orientale et égéenne qui a précédé et préparé le miracle grec, et qui n'en a pas moins continué de se dérouler derrière la brillante mais mince façade de la lettre et de la mémoire grecque.

Les Grecs, morcelés par la montagne et par la mer en mille *poleis*, n'ont jamais su ce que c'est qu'un Empire ni ce que c'est qu'une Route. Le seul chemin qu'ils connussent : πόντος, c'était la *mer*.

Des Routes de Babylone aux Routes de Rome — avec les Etrusques au milieu, fils de l'Anatolie ou de la Méditerranée pour éduquer les Latins, comme les Sumériens avaient éduqué les Sémites — il y a plusieurs millénaires d'Histoire et de préparation, il y a plusieurs millénaires de Providence.

Réalisme mystique (1). — Ainsi donc l'utilisation symbolique définitivement religieuse et chrétienne du terme scripturaire de l'Exode de Moïse a fait de βασιλικὴ ὁδός une formule humaine non indigne, presque, d'exprimer les approches mystiques ineffables, les inouïes condescendances, au sein de ses créatures, du Dieu qui était Vivant avant le départ des Temps.

Mais n'y a-t-il pas dans le simple terme « réel », le terme naturel et païen — et honni soit qui voit dans ce mot une injure — n'y a-t-il pas dans sa lointaine histoire un symbolisme, aussi, de pareilles, de plus sublimes condescendances, non moins divines pour s'être inscrites et marquées en démarches contingentes dans la poussière terrestre de nos routes au cours de la route du temps ?

En cette fin de jeunesse du XX^e siècle : quarante ans, disait Péguy, est un âge terrible — et nous écrivions ceci en 1939, sans nous douter que, désormais, l'histoire n'oublierait plus *les Années Quarante* — en cette fin de jeunesse du XX^e siècle, revient à la mémoire cette formule donnée de la littérature du siècle nouveau, alors sur ses vingt ans, par l'Abbé Calvet, cette étiquette complexe de *réalisme mystique*, qui allait du classicisme formel de Charles Maurras à tout ce qu'il y a — et de classique encore — dans Péguy, sinon dans Claudel.

Le christianisme grec, au moins à l'époque des Pères, a vu dans la Voie Royale surtout la sagesse hellénique, sagesse du juste milieu, et une image littéraire ou un symbole.

Le christianisme d'occident beaucoup plus lavé du péché littéraire, depuis déjà Tertullien et Augustin, verra surtout dans la Voie Royale une route réelle et historique, qui n'était

(1) Devrions-nous dire « existentialisme mystique » ? Il y a une sorte d'existentialisme avant la lettre dans le sévère roman d'André Malraux, 1930, qui n'est nullement mystique : *La Voie Royale*. Il s'agit d'une route très concrète et d'un Orient le plus oriental : l'ancienne Voie Royale Khmère, en Indochine, « aussi importante jadis que la route du Rhône au Rhin au Moyen-Age ». Mais l'auteur ignore, veut ignorer que les choses ont un sens — le sens d'une étoffe, le sens d'un fleuve, dirait Madaule ou Claudel — comme les routes. Il suffirait de rebrousser cette route, de retourner comme une doublure cet existentialisme rageur et, parfois, brutal, pour retrouver, avec le sens de la joie — la joie et la « stupide » gratitude des découvertes — le sens de la marche...

aucunement une sagesse, ou du moins de milieu, la sainte folie et la Voie Royale de la Croix.

La « Route du Grand Roi », commentent et symbolisent ces Juifs qui, à gauche et à droite du sens droit des textes — et les Pères ne sont tout de même pas allés aussi loin! — tombent dans le double excès rabbinique autant qu'alexandrin d'un allégorisme sans frein (et c'est ce qu'ils nommeront « mystique »), et d'un ultra- ou infra-littéralisme d'analyse élémentaire à contresens. Et dans leurs commentaires symbolisants, cette route vers le Dieu Vivant et Voyant, vers ce « Notre Père des Cieux » qu'ils ont pourtant connu, et nommé, eux-mêmes — *'Abi-nu Shè-b-Ba-sh-Shamaïm* — cette route qui escalade les cieux s'éthérise en une ascèse moralisante vers une sorte d'Etre Suprême rationalisé, vers un Dieu hellénique — et n'est-ce pas dire païen?

En même temps, comme le Père Lagrange le reproche aux Pharisiens, absorbés par la Loi qu'ils ont presque littéralement divinisée — la dernière des Idoles — ils ont oublié la grande voix vivante, et le contact avec Dieu, des Prophètes. Tandis que dans les éclairs mêmes du Sinaï qui signaient une Présence, ils ne voyaient plus, morts textes, que le Décalogue et le Deutéronome — en attendant cette deuxième « Répétition », cette deuxième Deuterôsis de la Mishna...

Mais le Dieu Vivant leur réservait un bien autre honneur que de symboles, de paraboles et de répétition...

Car voici que sur ces vieilles routes réelles et terrestres, sur ces routes de la Vision d'Isaïe — par où allaient repartir bientôt de bien autres Messagers d'un autre et Bienheureux Message — sur ces routes des vieux chasseurs d'hommes stylisés par la Genèse, qui, par de là les campagnes, les conquêtes, les exodes et les transportations, concrétisaient la peine et la sueur réquisitionnées des foules et des peuples; sur ces vieilles routes qui symbolisent bien sa longue marche obscure dans l'Inconnu, la vieille et vivante et douloureuse Histoire Humaine allait recontrer un bien autre Vainqueur, une bien autre Arrivée, une autre Parousie et un autre Conquérant.

Et elle allait tomber cette fois en partage et en héritage à un autre Fils et à un bien autre Héritier que les partageurs, les héritiers et les Diadoques d'Alexandre....

Et les pas d'Alexandre avaient marché pour Lui
De son jeune berceau jusqu'à sa jeune mort...

Les pas de la phalange avaient marché pour Lui
Du fin fond de la Thrace aux portes de la Chine,
Pour Lui les vieux sapins avaient courbé l'échine.
Pour Lui les vents d'automne et d'hiver avaient fui.

Les pas des Légions avaient marché pour Lui
Du fin fond des déserts à la Porte Colline...

C'était Lui qui marchait derrière le tribun.
Derrière le Préfet, derrière la cohorte,
C'était Lui qui passait par cette Haute Porte...

Il allait hériter de tout le Monde Antique...

Il allait hériter des vieilles Pyramides,
Et d'Assourbanipal (et des Assyriens...)...

Il allait hériter des partages de Rome...
Il allait hériter de tout l'effort humain...

Il allait gouverner les choses de l'esprit
Comme un négociant gouverne son affaire...

Il allait hériter d'un monde déjà fait,
Il allait tout entier par dedans le refaire...

Ces vers échappés du Poème d'*Eve* qui restera notre grande épopée après la Chanson de Roland sont d'un homme de chez nous qui avec l'âme d'un paysan de chez nous, avait la tête grecque et le cœur romain: Charles Péguy, qui a fait ses plus beaux vers *sur* les routes de France, est mort aux premières vêpres de la bataille de la Marne en arrêtant les Allemands, sans haine, à trente kilomètres sur la route de Paris. Il n'avait jamais vu la mer...

Si, après les beaux textes religieux du début, nous avons risqué une véritable perte d'énergie, une chute verticale comme une perte de vitesse, en terminant cette étude par les sens simples et les citations matérielles, et en semblant nous acharner à dépouiller un terme impérial de la richesse de ses virtualités mystiques, c'est qu'il y a une valeur d'évocation réelle aussi et de symbolisme direct dans les sens concrets

et les choses littérales. Que le Christianisme est une religion concrète, contingente, accidentelle, *adventaire* (1). Et que la route réelle n'est pas seulement un moyen d'évasion romantique dans l'à-côté du quotidien ; mais qu'elle est aussi une retraite et une ascèse ; elle est parfois même un haut lieu où souffle l'esprit : les vers que nous venons de relire ont été conçus dans le rythme de la marche et dans le vent, sur les plus belles routes du monde ; elle est une solitude, une retraite et un pélerinage. C'est surtout que de toute façon, en réalité comme en symbole, nous amenant cet étranger qui est le prochain, cet étranger qui est le réel, l'objectif, indépendant de nous et qui nous dépasse, elle nous mène aux suprêmes Rencontres : fortuites comme celle qu'eut le Cyrénéen, retour de sa ferme, sur la Voie Royale et sanglante et réelle de la Croix ; définitives, *epochemachend*, littéralement, et inoubliables, comme il est arrivé à Celle qui était assise à l'Ombre de la Mort, sur toutes ces routes de Judée et de Galilée, et de Samarie, pendant trois ans, où Il passait au milieu de nous semant sa parole, vivant avec nous l'Histoire Divine — et y blessant pour nous ses pieds humains...

Recordare, Jesu pie, — Quod sum causa Tuae Viae!

Rome FRÉDÉRIC TAILLIEZ, S. J.

(1) Le christianisme est une religion *adventaire*. C'est évidemment un terme de ce genre que cherche le P. Malevez dans les *Recherches de Scieuce Religieuse*, oct. 1938, quand, à propos de la théologie si proche du catholicisme de Karl Barth, il croit devoir parler du caractère *éventuel* du christianisme. Mais on trouverait difficilement un mot plus pâle. Pour rendre cette mâle pensée augustinienne, il faut un terme violent et sectaire dans l'orthodoxie elle-même, quelque chose dans le genre des épithètes carrées et régimentaire de Charles Péguy, cet augustinien qui s'ignorait.

# L'entrée triomphale de l'empereur Justinien II à Thessalonique en 688

Vers le milieu du IX^e siècle, c'est-à-dire vers 862, l'empereur Michel III (842-867), le dernier représentant de la dynastie amorienne, se décida à envoyer une mission d'évangélisation auprès des Slaves de Moravie. Voici ce que nous lisons dans la *Vie* de Saint Méthode, archevêque morave: « Il arriva à cette époque que Rostislav, le prince slave, et Svatopluk dépêchèrent de Moravie auprès de l'empereur Michel pour lui dire: Par la grâce de Dieu nous sommes sains; chez nous sont venus pour enseigner de nombreux chrétiens, des Italiens, des Grecs, des Germains qui nous ont instruits de différentes façons. Mais nous Slaves (nous sommes) des gens simples et nous n'avons personne pour nous enseigner la vérité et nous expliquer la pensée (de l'Ecriture). Envoie-nous donc, seigneur, un homme capable de nous enseigner toute la vérité ». L'empereur Michel dit à Constantin le Philosophe: Entends tu, ô Philosophe, cette parole? Aucun autre que toi ne peut le faire. Voici pour toi de nombreux cadeaux, vas-y et emmène ton frère Méthode l'hégoumène. Car vous êtes tous deux de Salonique et tous les Saloniciens parlent bien le slave » (1).

Les paroles de Michel III, comme nous les trouvons dans la *Vie* de Saint Méthode, attestent que vers le milieu du IX^e siècle la langue slave fut couramment parlée à Salonique;

(1) F. Pastrnek, *Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda* (Prague, 1902), ch. V, p. 225 et suiv. Je donne ici la traduction de Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (Prague, 1933), p. 385-396. Voir aussi F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle* (Paris, 1926), p. 160.

en d'autres termes, la ville de Salonique et toute la campagne autour de la seconde ville de l'Empire après Constantinople, à cette époque, étaient déjà fortement slavisées. C'était le résultat de la pénétration graduelle et pressante des éléments slaves dans la Péninsule Balkanique qui avait commencé dès la fin du VI[e] siècle. Sous ce rapport le VII[e] siècle est extrêmement important.

Depuis 611, lorsque les Perses entreprirent la conquête de la Syrie et jusqu'à la fin du VII[e] siècle, lorsque les Arabes, après avoir conquis la Palestine, la Syrie, la Mésopotamie, l'Egypte, et assiégé Constantinople à plusieurs reprises, du reste sans succès, prirent Carthage, la capitale de l'exarchat d'Afrique, l'empire byzantin fut obligé de concentrer toutes ses énergies et tous ses efforts contre ses ennemis orientaux. La Péninsule Balkanique n'était point protégée ni suffisamment défendue du côté du nord. Elle était presque ouverte aux envahisseurs slaves qui profitèrent pleinement de cette occasion inattendue et inondèrent la Péninsule en masse. Les *Actes de Saint Démétrius* montrent que, dès le milieu du VII[e] siècle, les alentours de Thessalonique étaient déjà peuplés de tribus slaves. Les chroniqueurs byzantins qui s'occupent des hostilités slaves dans la Péninsule au VII[e] siècle emploient même le nouveau terme géographique la « Sclavinie », contre laquelle furent envoyées, sous les règnes de Constant II et de Justinien II, des expéditions militaires. Un contemporain d'Héraclius, Isidore, évêque de Séville, dont la chronologie n'est pas très sûre, remarque que dans la cinquième (ou la sixième) année de son règne (vers 645 ou 646), « les Slaves conquirent la Grèce sur les Romains, et les Perses s'emparèrent de la Syrie, de l'Egypte et d'un grand nombre de provinces » (1). Dans ce passage l'écrivain de l'Espagne lointaine désigne sous le terme plutôt vague « la Grèce » (*Graecia*), selon toute probabilité, non la Grèce propre, mais les provinces balkaniques de l'Empire en général. « Navigateurs hardis et pirates audacieux » (2), les Slaves, en 623,

(1) *Isidori Hispalensis episcopi Chronicon*, MIGNE, P. L., LXXXIII, col. 1056.

(2) Ch. DIEHL et G. MARÇAIS, *Le monde oriental de 395 à 1081* (Paris, 1936, p. 216.

firent une descente en Crète et devastèrent les îles de l'Archipel. Déjà en 642 ils attaquèrent l'Italie Méridionale. La Péninsule Balkanique semblait avoir été à la disposition complète des Slaves.

N'oublions pas que dans la seconde moitié du VII[e] siècle le nouveau royaume de Bulgarie était formé à la frontière septentrionale de l'Empire Byzantin, sur les rives du Danube inférieur. C'était un nouveau danger pour l'Empire au nord, et vers 679 l'empereur Constant II avait entrepris une campagne contre ce dangereux voisin, qui se termina par la défaite écrasante de l'armée byzantine. L'embouchure du Danube et une partie du littoral de la Mer Noire restèrent entre les mains des Bulgares. Une situation pareille dans la Péninsule Balkanique cessa d'être un danger local mais devint une menace pour la sécurité générale de l'Empire.

Peut-être ne serait-il pas hors de propos de noter ici que toutes les campagnes contre les Slaves et les Bulgares au VII[e] siècle ne furent entreprises par les empereurs byzantins qu'aux moments où le gouvernement byzantin avait quelque répit dans sa lutte acharnée, presque permanente, contre les Arabes orientaux. En 655, non loin de la côte d'Asie Mineure la flotte arabe défit la flotte byzantine commandée par l'empereur Constant II (641-668) en personne, et en même temps l'énergique gouverneur de Syrie, Moawiah, entrait en Cappadoce et marchait sur Césarée. Mais heureusement pour Byzance, la mort violent du calife Othman (Uthman), au mois de juin en l'an 656, et les luttes intérieures qui avaient éclaté dans le califat donnèrent quelque répit à l'Empire. En 656 Moawiah dut consentir à signer la paix avec Constant II. Immédiatement après, en 657, d'après Théophane, l'empereur « entreprit une campagne contre la Sclavinie (κατὰ Σκλαυινίας), fit de nombreux prisonniers et soumit (les Slaves) » (1).

Pendant cinq ans, de 673 à 677, une grande flotte musulmane, chaque année, d'avril à septembre, bloquait Constantinople, qui était défendue avec une énergie héroïque par les troupes de l'empereur Constantin IV (668-685). C'était donc une période critique que traversait l'Empire. Mais en 677, surtout grâce à l'emploi du « feu grégeois », les Arabes se

(1) Théophane, éd. DE BOOR, p. 347. Cédrénus, I, p. 761.

décidèrent à lever le siège, et le vieux Moawiah se résigna à demander la paix d'après laquelle il fut stipulé qu'il paierait à l'Empire un tribut annuel fixe. Immédiatement après, en 679, Constantin IV entreprit une campagne contre les Bulgares, qui, comme nous l'avons dit plus haut, se termina par la défaite complète de l'armée byzantine.

Quelques historiens modernes parlent aussi d'une campagne contre les Slaves balkaniques entreprise entre 677 et 680 par le même empereur Constantin IV. Mais les chroniques byzantines n'en soufflent mot, et les savants qui la racontent basent leur information sur les données vagues et chronologiquement obscures des *Actes de Saint Démétrius*, œuvre qui, en tant que source historique, attend encore une investigation monographique détaillée. Pour le moment il est plus prudent de passer sous silence cette campagne problématique (1).

Si nous passons maintenant au règne de Justinien II qui nous intéresse particulièrement, nous verrons que la paix avec les Arabes orientaux lui permit aussi d'entreprendre sa campagne contre les Slaves. Après la mort de Moawiah en 680 des troubles agitèrent l'Islam, de sorte que son fils et successeur Yazid I (680-683) s'empressa de renouveler la paix avec Byzance. En 685 Constantin IV mourut. L'Empire était en paix avec les Arabes, de sorte que son fils Justinien lui succéda ayant les mains libres du côté de l'Orient. En 687 il entreprit sa campagne contre la « Sclavinie » et la Bulgarie.

(1) Voir, par exemple, J. B. Bury, *A History of the Later Roman Empire*, II (London, 1889), p. 337-338; plus récemment Ch. Diehl et G. Marçais, *Le monde oriental de 395 à 1081* (Paris, 1936), p. 217-218. En 1945 E. E. Lipshitz mentionne cette campagne en l'an 678: *Les paysans byzantins et la colonisation slave, Vizantiysky Sbornik* (Moscou-Leningrad, 1945), p. 137 (en russe). O. Tafrali, sans signaler sa source, écrit que Constantin IV envoya contre les Slaves ses troupes, qui réussirent à les battre et à les soumettre: *Thessalonique des origines au XIV^e siècle* (Paris, 1919), p. 136; voir aussi p. 121, n. 1, où il mentionne d'autres historiens qui ont parlé de cette campagne. C'est le vieux Tafel qui paraît être l'origine de cette erreur: T. L. F. Tafel, *De Thessalonica eiusque agro. Dissertatio geographica* (Berlin, 1839), p. LXXXV, où il attribue le cinquième siège de Thessalonique par les Slaves à Constantin IV. Rien de nouveau sur les *Actes de Saint Démétrius* dans Δ. Ξαναλάτου, Οἱ Ἕλληνες καὶ οἱ Βούλγαροι εἰς τὴν Μακεδονίαν καὶ Θράκην, I (Athènes, 1944), p. 8-16 (sur le premier et le deuxième livres des *Actes*).

Presque toutes les chroniques byzantines signalent cette campagne, qui est racontée par Théophane pendant les années 687 et 688. Il est intéressant de noter que pour cette expédition l'empereur ordonna de transporter des détachements de cavalerie (τὰ καβαλλαρικὰ θέματα, ἱππικὰ στρατεύματα). Après avoir repoussé les Bulgares il avança victorieusement jusqu'à Thessalonique (μέχρι δὲ Θεσσαλονίκης). Un grand nombre de Slaves furent faits prisonniers; beaucoup d'entre eux se rendirent spontanément. « Ce fut le coup décisif. A partir de ce moment, Thessalonique ne sera plus inquiétée par ses voisins slaves » (1). En tenant compte des expéditions militaires de Justinien II contre les Slaves et de leur transportation forcée dans l'Asie Mineure, dont nous parlerons plus bas, je ne comprends pas très bien l'assertion de M. Pančenko que le gouvernement de Justinien le Rhinotmète en général à été marqué par des tendances slavophiles (*slavjanoliubivy*) (2).

Mais la victoire de Justinien fut obscurcie par un grave échec qu'il subit après la fin de la campagne. A son retour de Thessalonique il fut attaqué dans un défilé par les Bulgares, qui infligèrent une grande défaite à l'armée byzantine. C'est à peine si l'empereur lui-même échappa à la captivité (3).

Tout récemment Henri Grégoire, après avoir étudié le chapitre IV de la seconde légende des *Actes de Saint Démétrius*, où l'empereur anonyme est mentionné et où figure le prince d'une tribu slave Perbund, écrivait: « la tentation est

(1) Tafrali, *op. cit.*, p. 137. Voir aussi Tafel, *op. cit.*, p. CIV (70): Thessalonicam Sclavini post Iustiniani Rhinotmeti victoriam, a. 688, reportatam, appetere desierunt. Tout récemment E. Lipshitz a eu tort d'affirmer que les campagnes contre les Slaves (657, 678, 687) n'aboutirent qu'à un succès peu important. *Les paysans byzantins et la colonisation slave. Vizantiyski Sbornik* (Moscou-Leningrad, 1945), p. 137 (en russe).

(2) B. A. Pančenko, *Un monument slave bithynien du VII^e siècle, Comptes-rendus (Izvestija) de l'Institut Archéologique Russe de Constantinople*, VIII, 1-2 (Sofia, 1902), p. 32 (en russe).

(3) Théophane, de Boor, p. 364. *Anastasii Chronographia Tripartita*, de Boor, p. 231. *Nicephori Chronicon*, de Boor, p. 36. *Georgius Monachus*, de Boor, II, p. 729-730. Dans une ancienne version russe, V. Istrin, *La Chronique de Georgius Hamartolus dans une ancienne traduction slavo-russe*, I (Petrograd, 1920), p. 464. Leo Grammaticus, p. 163. Cédrénus, I, p. 771-772 (= Théophane). Zonaras, XIV, 22, 9; Bonn, III, p. 229. Euphraemius, *Chronicon*, vers 1472-1477 (Bonn, p. 69).

vraiment grande d'identifier avec Justinien II l'empereur du chapitre IV de la seconde légende » (1). Il paraît que M. Tafrali s'en tient à la même opinion lorsqu'en citant le même chapitre IV de la seconde légende des *Actes* il écrit que l'auteur des *Actes* parle des Slaves vaincus et dispersés par l'armée de Justinien II (2). Pour comble de ces hypothèses et de ces doutes, Jean Staurakios (Ἰωάννης Σταυράκιος), le diacre d'une des églises de Thessalonique, qui écrivait à une époque très tardive (entre le XII^e^ et XIV^e^ siècle), dans son « Homélie sur les miracles de Saint Démétrius », raconte l'épisode de Perbund, mais il l'attribue à une époque bien postérieure, à l'époque de l'empereur Léon VI le Sage (886-912) (3). Toutes ces divergences démontrent une fois de plus qu'une étude spéciale des *Actes de Saint Démétrius* est urgente.

Comme nous avons dit plus haut, les chroniqueurs byzantins rapportent que Justinien, dans sa victorieuse campagne contre les Slaves, poussa jusqu'à Thessalonique, *i. e.* il y entra (4).

L'information exacte et décisive que Justinien était en effet entré dans cette ville se trouve dans une inscription de Thes-

(1) H. Grégoire, *Un édit de l'empereur Justinien II daté de septembre 688*, *Byzantion*, XVII (1945), p. 122. Voir aussi H. Grégoire, *L'origine et le nom des Croates et des Serbes*, ibidem, p. 106, n. 18, où l'auteur traite la question du prince slave Perbund.

(2) O. Tafrali, *Thessalonique des origines au XIV^e^ siècle* (Paris, 1919), p. 136, n. 1.

(3) Le texte complet de cette homélie a été récemment publié d'après Cod. Iber. 677 du Mont Athos par Ἰωακεὶμ Ἰβηρίτης, Ἰωάννου Σταυρακίου Λόγος εἰς τὰ θαύματα τοῦ Ἁγίου Δημητρίου. Μακεδονικά. Σύγγραμμα περιοδικὸν τῆς Ἑταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν, I (Thessalonique, 1940), p. 324-376. Le miracle XV contient l'épisode de Perbund attribué à l'époque de Léon le Sage (p. 330-331, et le texte même, p. 361-363). Tafrali connaissait l'homélie de Jean Staurakios d'après le manuscrit Coislin 146 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Il remarque : « d'après Staurakios ce siège aurait eu lieu sous Léon VI le Sage, ce qui est tout à fait faux » (p. 121, n. 1). A. Ehrhard écrit que l'époque où Jean Staurakios vivait est encore à définir. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur* (Munich, 1897), p. 192, 7.

(4) Amantos parle d'une entrée *probable* de Justinien dans Thessalonique. K. Ἀμαντος, Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους, I (Athènes, 1939), p. 334, n. 3. P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine Orientale à l'époque chrétienne et byzantine* (Paris, 1945), p. 124-125: jusqu'à Thessalonique. En parlant de la campagne de Justinien en 687-688 Kyriakidès ne mentionne pas du tout son entrée à Thessalonique. Σ. Κυριακίδης, Βυζαντιναὶ Μελέται, II-V (Thessalonique, 1939), p. 124-125.

salonique qui a été publiée pour la première fois par le savant grec P. N. Papageorgiou en 1900 et ensuite dans une édition revue et accompagnée d'un commentaire en 1908. Nous apprenons par cette inscription que Justinien non seulement séjourna pendant quelque temps à Thessalonique, mais qu'il y promulgua même un édit (1). Le texte plus complet de cette inscription que j'ai publié en 1943 nous a donné la date exacte de son séjour à Thessalonique, c'est-à-dire le mois de septembre 688 (2). Ainsi, en septembre 688 Justinien était à Thessalonique.

Après une campagne si brillante son entrée à Thessalonique, avec de nombreux prisonniers, fut sans doute triomphale et s'accompagna des acclamations bruyantes des habitants de la ville.

Je crois que maintenant nous pouvons non seulement nous représenter l'entrée de Justinien à Thessalonique grâce à notre imagination, mais nous pouvons la voir, de nos propres yeux, dans une image complète qui est heureusement parvenue jusqu'à nous.

A Saint-Démétrius de Salonique, après le terrible incendie de 1917, on à découvert une curieuse fresque du VII^e^-VIII^e^ siècle, qui attira immédiatement l'attention des savants et qui fut interprétée de différentes manières. Elle se trouve maintenant dans le Musée Byzantin d'Athènes. Le savant grec, G. Sotériou, dans l'édition grecque de son *Guide du Musée Byzantin d'Athènes* décrit la fresque de la façon suivante : La fresque représente un guerrier à cheval, la tête entourée d'une auréole, précédé de deux jeunes hommes et suivi de guerriers équestres et pédestres. Dans le fond et du côté droit de l'image se trouve un mur derrière lequel se montrent des langues

(1) Πέτρου Ν. Παπαγεωργίου Μνημεῖα τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ λατρείας τοῦ μεγαλομάρτυρος ἁγίου Δημητρίου, *Byzantinische Zeitschrift*, XVII (1908), p. 354-360. En 1900 Papageorgiou avait publié une brochure de douze pages avec le titre français *Un édit de l'empereur Justinien II en faveur de la basilique de Saint Démétrius à Salonique* (avec un fac-simile), Leipzig, 1900, Teubner

(2) A. Vasiliev, *An Edict of the Emperor Justinian II, September, 688. Speculum*, XVIII (1943), p. 8. Maintenant un texte amélioré sur quelques points de cette inscription a été donné par H. Grégoire, *Un édit de l'empereur Justinien II daté de septembre 688*, *Byzantion*, XVII (1945), p, 123-124. Grégoire appelle cet édit « l'édit désormais fameux » (p. 119).

de feu et des tourbillons de fumée montants... Elle représente une irruption barbare, de laquelle Salonique fut délivrée par l'aide de saint Démétrius » (1). Ainsi, Sotériou ne reconnaît dans cette fresque qu'un guerrier équestre. Mais plus tard, dans l'édition française du même *Guide*, il écrit déjà que la fresque en question représente l'entrée de l'empereur dans Salonique incendiée, dont on aperçoit les murs (2). Mais Sotériou ne donne pas le nom de l'empereur. M. André Grabar mentionne aussi la curieuse fresque de Saint-Démétrius de Salonique qui offre une image complète de l'Entrée solennelle d'un *basileus* byzantin victorieux; mais il ne l'identifie pas non plus (3).

Dans l'iconographie byzantine ce sujet était connu comme l'*Adventus*, entrée officielle d'un empereur dans Rome ou dans une ville de province, son retour triomphal d'une campagne victorieuse. Voilà ce que dit l'éminent historien d'art byzantin, André Grabar, dans son excellent ouvrage « L'Empereur dans l'art byzantin » : « L'iconographie officielle présentait ce sujet sous deux formes différentes : soit sous un aspect symbolique (empereur cavalier accueilli par la personnification d'une province ou d'une ville), soit sous un aspect « réaliste » (empereur cavalier acclamé par une foule devant les portes de la ville) » (4).

La fresque qui nous occupe en ce moment appartient à l'aspect « réaliste ». Elle représente, sans doute, un empereur; c'est une image équestre d'un basileus qui fait son entrée triomphale dans Salonique, puisque la fresque a été découverte à Saint-Démétrius de Salonique. L'empereur dont la tête est entourée d'un auréole chevauche solennellement, précédé de deux jeunes hommes qui peut-être conduisent sa mon-

(1) Γεωργίου Ἀ. Σωτηρίου Ὁδηγὸς τοῦ Βυζαντινοῦ Μουσείου Ἀθηνῶν (Athènes, 1924), p. 111-112. Dans sa recension de ce *Guide* H. Grégoire l'appelle *aureus libellus*. *Byzantion*, II (1925) p. 571. La deuxième édition de ce livre a paru en 1931.

(2) G. Sotiriou, *Guide du Musée Byzantin d'Athènes*. Édition française par O. Merlier (Athènes, 1939), p. 157; reproduction de la fresque, fig. 85. La fresque se trouve à présent dans l'aile droite du Musée, dans la deuxième salle.

(3) André Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin* (Paris, 1936), p. 131; 234, n. 4. Voir planche VII, 2.

(4) A. Grabar, op. cit., p. 234.

ture. Il lève légèrement le bras droit comme pour donner la bénédiction. Il est suivi de deux chevaliers dont les visages, dans leur partie supérieure, sont détériorés. Derrière le mur qui est représenté au fond de la fresque se voit probablement la partie supérieure d'une maison avec deux grandes fenêtres. A la fenêtre gauche qui est ouverte on aperçoit une figure humaine qui se tient debout, évidemment pour regarder la procession impériale; la fenêtre droite est à demi-fermée. A gauche de la première fenêtre on voit sur le mur de la maison la partie gauche d'un ornement géométrique dont la partie droite est cachée par la tête et l'auréole de l'empereur. Entre deux fenêtres il y a probablement un relief représentant une scène d'hippodrome: un homme nu frappe avec sa lance (?) un animal féroce; du côté droit de la seconde fenêtre on distingue quelques traces d'une inscription grecque. Cette fresque nous rappelle d'une façon frappante l'Entrée solennelle du Christ à Jérusalem, le sujet évangélique qui est devenu pour les artistes comme un pendant à l'Entrée triomphale de l'empereur (1).

A mon avis, il n'y a aucun doute que la fresque de Saint-Démétrius de Salonique en question représente l'entrée triomphale de Justinien II dans Salonique en 688, après sa grande victoire sur les Slaves. La même opinion a été émise en 1944 par un historien américain, E. Kantarowicz qui écrit que dans la fresque de Saint-Démétrius à Salonique l'empereur auréolé, Justinien II est représenté à son entrée triomphale dans Salonique en 688; et dans une note à la même page il remarque: « Je ne vois pas d'argument qui puisse contredire la conjecture que cette Entrée devrait représenter l'*Adventus* triomphal de Justinien II en 688 » (2). Quant à moi, je suis sûr que l'identification de l'empereur de la fresque avec Justinien II n'est plus une conjecture: c'est un fait.

Au premier abord une difficulté se présente. En 685,

(1) Grabar, op. cit., p. 235.

(2) Ernst H. Kantarowicz, *The « King's Advent » and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina, The Art Bulletin*, XXVI (December 1944), p. 216 et n. 63. Dans son livre plus récent il ne traite pas cette question. E. H. Kantarowicz, *Laudes Regiae*. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1946), pp. xi-292.

lorsque Justinien monta sur le trône, il avait seize ans, de sorte qu'en 688, au moment de son entrée dans Salonique, il n'avait que dix-neuf ans; tandis que dans la fresque en question l'empereur qui est barbu paraît beaucoup plus âgé. Mais n'oublions pas qu'il fut détrôné et déporté dans la Crimée en 695, à l'âge de vingt-six ans. Dans ce laps de temps entre 688 et 695, il aurait pu se laisser pousser la barbe. Et nous voyons sur les monnaies de Justinien II, de l'époque de son premier règne, l'image de l'empereur barbu (1).

La ressemblance entre le visage de l'empereur de la fresque et celui de Justinien II sur les monnaies est frappante.

Mais la fresque également aurait pu être faite plus tard, après son retour à Constantinople pour remonter sur le trône en 705. Autrement il serait étrange que l'empereur Léontius qui en 695 avait détrôné, mutilé et exilé Justinien eût pu laisser intacte une fresque comme celle-ci qui si pompeusement glorifiait l'empereur déchu.

Le second règne de Justinien II fut la période de terreur qui dura six ans, de 705 à 711, lorsque l'empereur lui-même, comme le dit Charles Diehl, « n'était plus qu'un misérable fou » (2). Pendant son exil Justinien s'échappa de Cherson dans la Crimée où il demeurait en exil, et vers 702 ou 703 s'en alla chez le khagan des Khazars. Il en épousa la sœur, qui, en devenant impératrice, reçut le nom de Théodora. A son retour à Constantinople Justinien fit venir du pays des Khazars sa femme et le fils Tibère qui entre temps lui était né (environ 704). Immédiatement à leur arrivée à Constantinople l'enfant Tibère fut associé au trône dans Sainte-Sophie. Depuis la restauration de Justinien au pouvoir en 705 les monnaies et les sceaux portent les effigies des co-empereurs Jus-

(1) Voir W. Wroth, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum,* II (London, 1908). Les monnaies du premier règne de Justinien II, p. 330-345. La plupart des monnaies de cette période représente Justinien barbu; très peu d'entre elles représentent Justinien imberbe. Voir aussi F. de Saulcy, *Essai de classification des suites monétaires byzantines* (Metz, 1836), planche XII; texte, p. 115-122. J. Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines,* II (Paris, 1862), planches XXXVII-XXXVIII; texte, p. 22-26; 32-35. I. I. Tolstoi, *Les monnaies byzantines*, VIII (Petrograd, 1914), p. 835-870; 892-896 (texte en russe).

(2) Ch. Diehl, *L'Empereur au nez coupé. Choses et gens de Byzance* (Paris, 1926), p. 198.

tinien II et Tibère IV, qui sont représentés tenant entre eux une longue croix. Sur les monnaies de la seconde période de règne Justinien est presque toujours barbu (1). Le co-empereur Tibère, qui naquit vers 704 environ et avait par conséquent pendant le second règne de son père de deux à six ans, apparaît sur les monnaies et sur les sceaux comme une personne plutôt adulte, en tout cas pas un petit enfant (2). Toutes les images de Justinien sur les monnaies ou sur les sceaux, de n'importe quelle époque qu'ils soient, ressemblent beaucoup au visage de l'empereur de la fresque de Salonique.

La victoire de Justinien II sur les Slaves laissa des traces considérables dans l'histoire postérieure de l'Empire.

D'après les chroniques byzantines que nous avons signalées plus haut, Justinien, après sa victoire, avait transporté 30.000 Slaves de Macédoine en Asie Mineure et les avait établis et mobilisés dans le thème de l'Opsikion, où il en forma un corps d'armée spécial pour combattre les Arabes. Probablement le nombre de Slaves transportés par Justinien en Asie Mineure était de beaucoup supérieur. Suivant les calculs de V. Lamanski, — peut-être un peu exagérés, — leur nombre s'élevait à 80.000 hommes au moins, y compris femmes, enfants et ceux qui étaient trop âgés pour être mobilisés (3). Nous possédons le fameux sceau de la colonie militaire slave de Bithynie (province du thème de l'Opsikion) qui date, d'après mon avis, de la période de Justinien II. Au droit du sceau un empereur debout est représenté et la huitième indiction est indiquée; le revers du sceau contient la légende suivante: (sceau) des esclaves slaves de l'éparchie de Bithynie (4). La

(1) Sur une monnaie *tremissis* Justinien est imberbe. Wroth, op. cit., II, p. 356.

(2) Wroth, II, p. 354-357. Les monnaies du second règne sont beaucoup moins nombreuses que celles du premier. Pour les sceaux de Justinien II, G. Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire Byzantin* (Paris, 1884), p. 165, n. 1; 728 (ce sceau a été signalé p. 471, n. 4). Idem, *Mélanges d'archéologie byzantine* I, (Paris, 1895), p. 200; 221, n. 37. G. Millet, *Sur les sceaux des commerciaires byzantins, Mélanges offerts à M. G. Schlumberger,* II (Paris, 1924), p. 312, n. 34; 315, n. 40.

(3) V. I. Lamanski, *Les Slaves en Asie Mineure, en Afrique et en Espagne* (Saint-Pétersbourg, 1859), p. 3 (en russe).

(4) B. A. Pančenko, *Un monument slave bithynien du VII^e siècle, Comptes-rendus (Izvestija) de l'Institut Archéologique Russe de Constantinople*, VIII,

date du sceau marquée comme la VIII[e] indiction a été discutée plusieurs fois (1).

A mon avis, le sceau en question appartient à l'époque de Justinien II, et notamment à son premier règne, lorsque la VIII[e] indiction correspondait à l'année 694-695 (premier septembre 694-31 août 695). La VIII[e] indiction tombe aussi en l'an 709-710. Mais l'empereur sur le sceau est trop jeune pour pouvoir être attribué à cette période, et durant son second règne Justinien est toujours représenté avec son fils Tibère. En outre, le visage de l'empereur sur le sceau en question ressemble beaucoup au visage que nous voyons sur les monnaies (2). Ainsi, un des résultats de la campagne de Justinien contre les Slaves fut l'augmentation considérable d'éléments slaves en Asie Mineure.

Mais ce n'était pas tout. Le danger slave, qui avait été pour le moment écarté de Thessalonique et de la Macédoine par la campagne victorieuse de 687-688, devait être éliminé de la Péninsule Balkanique, à l'avenir. La partie méridionale de la Péninsule devait être défendue également; le gouvernement devait prendre des mesures énergiques pour protéger la Grèce contre les attaques slaves. Et nous voyons qu'au moins dès 695, si non plus tôt, on créa le thème d'Hellade. Le territoire pour le nouveau thème fut détaché de l'Illyricum, de l'ancien Illyricum oriental, et subordonné à un stratège.

---

1-2 (Sofia, 1902), p. 60-62 (en russe). Correction par SCHLUMBERGER, *Sceau des esclaves (mercenaires) slaves de l'éparchie de Bithynie, Byzantinische Zeitschrift,* XII (1903), p. 277. Schlumberger écrit: C'est un des plus curieux sceaux byzantins que j'aie vus jusqu'ici. Voir aussi P. KULAKOVSKI, *Histoire de Byzance,* III (Kiev, 1915), p. 360-362 (en russe).

(1) Voici quelques exemple: PANČENKO, op. cit., p. 60: l'an 650. USPENSKI le suit. *Histoire de l'Empire Byzantine*, I (Saint-Pétersbourg, 1914), p. 806-807 (en russe). KULAKOVSKI, op. cit., III, p. 361: il attribue le sceau à l'an 711, *i. e.* à la période du second règne de Justinien. E. LIPSHITZ, *Les paysans byzantins et la colonisation slave*, *Vizantijsky Sbornik* (Moscou-Leningrad, 1945), p. 138: vers 750 (en russe). Probablement c'est une faute d'impression: 750 pour 650; elle cite Pančenko. G. OSTROGORSKI est enclin à attribuer le sceau à l'an 694-695. *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munich, 1940), p. 85, n. 3.

(2) Voir les exemples donnés par KULAKOVSKI, III, p. 361. Voir aussi le bref mais clair résumé de cette question par G. OSTROGORSKI, op. cit., p. 85, n. 3.

Ainsi, l'entrée triomphale de Justinien II dans Thessalonique doit avoir sa place dans l'histoire de la militarisation graduelle de l'Empire, qui se manifesta dans l'organisation des districts spéciaux connus comme thèmes ; et la campagne de Justinien II fut la cause immédiate de la création d'un nouveau thème d'Hellade. Plusieurs sceaux des bureaux du commerce impérial de Salonique et des bureaux du commerce impérial de la stratégie d'Hellade, et les sceaux de l'Administration impériale des impôts et des douanes d'Hellade, qui datent de la période du second règne de Justinien surtout, nous indiquent que son gouvernement prenait dans ces régions non seulement des mesures de défense mais aussi s'intéressait à l'organisation de la vie économique et naturellement à la perception des impôts. Les images de Justinien et de son fils Tibère sont représentées sur les sceaux de cette espèce (1).

Il serait peut-être fort à propos de reconsidérer ici la question si compliquée de la *Loi agraire* (νόμος γεωργικός) qui n'était ni une loi officielle qui eût été impérative pour l'Empire entier ni une loi qui eût créé quelque chose de nouveau, mais qui n'était qu'un règlement coutumier pratiqué chez les paysans byzantins dans quelques régions de l'Empire. Et le texte de cette Loi agraire, soit dans son texte original qui n'a pas encore été découvert ou reconstruit, soit dans une de ses nombreuses versions, grecques et slaves, pourrait, on ne peut mieux, convenir aux conditions sociales de la Péninsule Balkanique de la fin du VII[e] siècle, profondément pénétrées d'éléments slaves. N'oublions pas que l'idée que cette Loi agraire doit être liée avec l'époque de Justinien II avait été avancée longtemps avant l'année 1925, lorsque M. G. Vernadsky publia son article « Sur les origines de la Loi agraire byzantine » (Byzantion, II, p. 169-180), et que cette idée paraît maintenant avoir été adoptée par les historiens modernes (2).

(1) Voir par exemple, Schlumbergber, *Sigillographie,* p. 165, n. 1; 728. Idem, *Mélanges*, p. 200, 201. Pančenko, p. 19-20. Millet, *Sur les sceaux des commerciaires byzantins,* p. 312-315. Certains sceaux sont datés par l'indiction.

(2) Voir G. Ostrogorski, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munich, 1940), p 54, n. 1.

Je tiens à terminer ma modeste contribution au volume de Mélanges à l'occasion du soixante-dizième anniversaire de la naissance du Révérend Père Guillaume de Jerphanion en exprimant mes vœux les plus cordiaux pour une longue continuation de son œuvre splendide dans le domaine de l'histoire et de l'archéologie byzantines pour laquelle j'ai une profonde admiration.

Madison, Wisconsin ALEXANDRE VASILIEV.

# " Tabula cum imaginibus apostolorum Petri et Pauli "

In einem erschöpfenden Aufsatz behandelt Pater A. M. Ammann, S. J. (1) die Geschichte der serbischen Ikone mit der Darstellung der Apostelfürsten, die zwischen 1291 und 1300 als Geschenk der serbischen Könige Dragutin und Milutin, sowie ihrer Mutter Helena nach Rom gelangt war (2). Die Untersuchung ergab aber auch, dass sich noch eine zweite, ebenfalls sehr verehrte Tafel mit der Darstellung von St. Peter und Paul in St. Peter befand, die, während der Feste, ihren Platz auf dem Hochaltar einnahm. Dieses Bild wird vor allem in den Inventaren der Basilika, so 1454, 1456 und 1466, wie in den alten Beschreibungen von St. Peter des öfteren erwähnt. Zur Zeit befindet es sich im Archiv des Kapitels.

Nach dem sacco di Roma erlitt diese Tafel dasselbe traurige Geschick wie die serbische Ikone, die Leonardo da Pistoia a. 1535 volkommen übermalte. Bei dieser Gelegenheit wurden die Köpfe und die Gewandung der Figuren stark verändert. Zwischen 1585 und 1602, genauer vielleicht noch zwischen 1592 und 1602 wurde das Gemälde dann in die Grotten der Peterskirche überführt und diente dort bis 1878 an Stelle eines früher dort befindlichen mit der Kreuzigung Christi und den beiden Martyrien der Apostelfürsten als Schmuck des Altares in der Kapelle neben der Confessio (3). Unter Benedikt XV. wurde

(1) Ammann, A. M., *Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom,* in: *Orientalia Christ. Periodica,* VIII, 1942, S. 457.

(2) Volbach, W. F., *Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom,* in: *Orientalia Christ. Periodica,* VII, 1941, S. 480.

(3) Vgl. die Inventare der Sakristei von 1581, nr. 164 und von 1585 « Quadri tre alla facciata di detto altarino di cedro di Monte Libano con tre historie: La croce di N. S. Jesu Xro, la crocefissione di S. Pietro e la

es dem Museo Petriano überwiesen und hing nach der Auflösung dieses Museums einige Zeit in der Sakristei der Basilika.

Dank dem grossen Interesse des verehrten Kapitels von St. Peter und vor allem des Oekonoms des Basilika, Msgr. Ludwig Kaas, wurde das Gemälde neuerdings von Professor Carlo Matteucci von den Uebermalungen befreit und gereinigt. Dabei zeigte es sich, dass der Erhaltungszustand der Tafel ein äusserst schlechter ist. Der Goldgrund ist stark erneuert und in den Köpfen der Apostel, sowie in den Gewändern fehlen grosse Teile. Auch durch die Uebertragung auf die schwere Bronzeplatte (Höhe : 1.32 m. Breite : 0.95 m.) war das Gemälde weiter stark beschädigt, ausserden war wohl bei dieser Gelegenheit am oberen Rand ein Stück angesetzt worden.

Auf der Tafel (s. Abb.) stehen die beiden Apostelfürsten mit ihren Attributen in ganzer Figur unbeweglich nebeneinander vor dem Goldgrund. Ihre Namen, wenn auch reichlich verstümmelt, liest man auf ihren Nimben ; St. Peter trägt einen gelblichen Mantel und ein blaues Gewand, St. Paul einen grauen Mantel, ein blaues Gewand und rote Schuhe.

Zeitlich lässt sich die Tafel nicht allzuschwer einordnen. Sie steht einer Reihe von Gemälden der römischen Schule nahe, die um 1300 datiert sind. Charakteristisch für sie ist, dass der Körper durch das schwere Gewand fast verdeckt ist und das Standmotiv dadurch unklar bleibt. Noch ahnt man in der starren, fast frontalen Haltung und den strengen Köpfen die « Maniera greca » vom Ende des XIII. Jahrhunderts, doch zeigen die weichen Falten schon den Stil der neuen Zeit. Unter den wenigen in Rom erhalten Tafelbildern finden wir die nächste Parallele auf dem Triptychon des Kardinals Jacopo Gaetani Stefaneschi in der Pinakothek des Vatikan (4)

---

decollazione di S. Paolo ». Im Inventar von 1603 : « le imagini di S. Pietro e Paolo », also nach der Restaurierung der Kapelle unter Clemens VIII. zwischen 1594 und 160⁰, vor allen zwischen 1598 und 1599. Die letzten Vergoldungen in der Kapelle wurden 1601-1602 ausgeführt. Für diese genauen Hinweise danke ich ergebenst Msgr. Félix Ravanat.

(4) Venturi, L., in : *L'Arte*, XXI, 1918, S. 232. — van Marle, R., *The development of the italian schools of painting*, III, Haag 1924, S. 192. — *Klassiker der Kunst.*, B. XXIX. Giotto, Stuttgart, 1925, S. 240. Taf. 191-199. — Cecchi, E., *Giotto*, Mailand, 1937, S. 126, Taf. 169-172. — Salvini, R., *Giotto*, Rom, 1938, S. 413 mit ausführlicher Bibliografie.

Rom, St Peter

und zwar vor allem unter den Apostelfiguren der Predella. Ihr Meister, der altertümlicher ist, wie der der oberen Malereien, steht dem unserer Aposteltafel besonders nahe. Bei ihm sehen wir noch dasselbe unklare Standmotiv mit den überfallenden schweren Falten, die den Körper verdecken, die byzantinisch anmutenden Köpfe, vor allem aber die weichen, verschwimmenden Farben, nicht mehr scharf getrennt und gegeneinandergestellt, sondern ineinander verlaufend. Das Polyptychon, das nach alter Ueberlieferung das Wappen des Kardinals Stefaneschi und die Jahreszahl 1320 zeigte, wurde früher im Anschluss an eine Notiz bei Villani und Baldinucci (1) fast allgemein als Frühwerk Giotto's angesehen (2), das der Meister um 1298-1300 für den Hochaltar von St. Peter auf Bestellung des Kardinals ausgeführt habe, während die neuere Forschung die Tafel grössten Teils der Giottoschule zuweist und sie später ansetzt, so vor allem Berenson, Toesca und Rintelen (3). Ich möchte jedoch an der frühen Datierung festhalten (4), da aus stilistischen Gründen, wie wir auch hier sehen werden, das Triptychon nicht viel nach der Jahrhundertwende entstanden sein kann. Der archaische Typus der Madonna auf der Predella und die Apostelfiguren zeigen einen Meister, der vollkommen in der Tradition der Cavallinischule arbeitet. Ausserdem wäre es schwer verständlich, wenn der Kardinal nach seiner Übersiedelung nach Avignon für Rom eine so kostbare Tafel gestiftet hätte. Auch die kleine Kreuzigung, ehem. im K. Friedrich Museum Berlin (5), kann zum Vergleich herangezogen werden. In der römischen Freskomalerei finden sich weitere Parallelen. So erinnern die Heiligen unseres Bildes an die sitzenden Apostel auf Cavallini's Jüngstem Gericht in S. Cecilia, das zwischen 1291 und

(1) Baldinucci, F., *Notizie de' Professori del Disegno,* I, Florenz, 1681, S. 45.

(2) Wulff, O., in: *Repertorium für Kunstwissenschaft,* XXVII, 1904, S. 222.

(3) Berenson, B., *Pitture del Rinascimento,* Mailand, 1936, S. 203. — Toesca, P., *La pittura fiorentina del trecento,* Verona, 1929, S. 37. — Rintelen, F., *Giotto,* Basel, 1923, S. 180.

(4) Vitzthum-Volbach, W. F., *Die Malerei und Plastik des Mittelalters in Italien,* in: *Handbuch der Kunstwissenschaft,* Wildpark-Potsdam (o. J.), S. 257.

(5) van Marle, a. a O., III, S. 190, Tafel II.

1295 entstanden ist (1). Die breite Gewandbehandlung und die strengen Kopftypen finden sich hier in ähnlicher Weise wieder. Etwas weiterentwickelt, wenn auch noch verwandt, ist die Gewandbildung bei den Aposteln der Fresken in S. Maria Donna Regina zu Neapel, die Cavallini und seine Schule zwischen 1308 und 1320 ausführten (2). Diese Vergleiche liessen sich auch auf zahlreiche andere Werke der Cavallinischule ausdehnen; ich erwähne hier nur verwandte Figuren, wie den hl. Jacobus auf dem Mosaik in S. Grisogono (3), die Heiligen über dem Grab des Kardinals Matteo d'Acquasparta († 1302) in S. Maria in Aracaeli (4), oder die etwas später entstandenen Apostel auf den Fresken in S. Pellegrino im Vatikan. Wir sehen aber schon durch diese Gegenüberstellungen deutlich, dass unsere Tafel mit den Apostelfürsten zu den Werken gehört, die kurz vor, oder bald nach der Jahrhundertwende in der römischen Schule entstanden.

Interessant ist es, festzustellen, dass die Petrus- und Paulustafel sowohl Beziehungen zu einem Werke Giotto's oder zum mindesten seiner Schule zeigt, gleichzeitig aber auch zu Cavallini und seiner Schule. Indem wir so das enge Verhältnis zu diesen beiden Schulen erkannt haben, ergibt sich für uns aber auch eine neue Möglichkeit, die künstlerische Entwicklung des jungen Giotto deutlicher zu sehen.

Unsere Tafel diente zweifellos als Schmuck des Hochaltares in St. Peter, und zwar nicht erst seit dem XV. Jahrhundert, wo wir die ersten Erwähnungen in den Inventaren besitzen, sondern war wohl seit der Entstehung für diesen Platz bestimmt, wo sie bei den grossen Festen aufgestellt wurde. 1452 heisst es, dass sie « auf demselben Hauptaltar sant Peters » stand, noch 1554 ist ihr Platz « sopra l'altare grande ». Bei einer so starken Traditionsgebundenheit, wie wir sie gerade in S. Peter finden, wurde an einem so prominenten Platz nicht ein noch gut erhaltenes Gemälde einfach durch ein älteres ersetzt. Gleichzeitig wissen wir aus dem

(1) Wilpert, J., *Die römischen Mosaiken und Malereien*, IV, Freiburg i. Br., 1936, Taf. 279-296.

(2) van Marle, a. a. O., I, S. 530, Fig. 306-311. — Chierici, G., *Il restauro della chiesa di S. Maria di Donnaregina a Napoli*, Napoli (o. J.).

(3) van Marle, a. a. O., I, Fig. 304.

(4) Toesca, P., *Storia dell'Arte Ital.*, I, Turin, 1927, S. 987, Fig. 686.

« Martyrologium benefactorum basilicae vaticanae » (1), dass der 1343 verstorbene Kardinal Jacobo Stefaneschi eine Tafel für den Hochaltar von Giotto anfertigen liess : « tabulam depictam de manu Jocti super eiusdem basilicae sacrosanctum altare ». Dieses Gemälde hatten alle früheren Forscher mit dem Triptychon des Kardinals Stefaneschi identifiziert, das sich heute in der vatikanischen Pinakothek befindet.

Erst Rintelen bezweifelte als Erster aus stilistischen Gründen die Zuschreibung des Bildes an Giotto und spricht die Vermutung aus, dass die Tafel, die Giotto auf Bestellung des Kardinals für den Hochaltar malte, eine andere war », ein Engel umstandener, thronender Christus oder Petrus ». Müssen wir aber nun unsere Aposteltafel als das ehemalige Hochaltarbild ansehen, so muss sie mit dem erwähnten Altarbild identisch sein, das der Kardinal bei Giotto bestellte. Dies schliesst nun freilich nicht aus, dass auch das Triptychon in der vatikanischen Pinakothek ebenfalls von Kardinal Stefaneschi gestiftet war, wird doch in derselben Eintragung weiterhin vermerkt, dass Stefaneschi die Basilika noch mit zahlreichen weiteren Stiftungen bedachte : « multa alia que enumerare esset longissimum »; ganz abgesehen von der Tatsache, dass noch Grimaldi (2) das Wappen des Kardinals auf dem Triptychon gesehen hat.

Der schlechte Erhaltungszustand der Tafel macht es freilich unmöglich, sie auf Grund stilkritischer Erwägungen unter die sicheren Werke Giotto's einzureihen. Doch wird sich die Verwandschaft mit den Apostelfiguren auf der Predella des Stefaneschitriptychons nicht leugnen lassen. Sind diese aber in der Werkstatt Giotto's unter den Augen des Meisters ausgeführt, so sehen wir auch in dem Meister unserer Aposteltafel einen Künstler derselben Richtung, der dem Kreis um Giotto entstammt. Daneben konnten wir aber auch die starken stilistischen Beziehungen dieses Künstlers zu Cavallini und seiner Schule feststellen. Ikonografisch entsprechen die beiden Apostel unserer Tafel vollkommen der römischen Tradition, wie sie in der Cavallinischule im Anschluss an frühchristliche Vor-

(1) Biblioteca vaticana. Archivio Capitolare di S. Pietro, H. 56, fol. 87r.

(2) Biblioteca vaticana. Archivio di S. Pietro. *Index librorum Bibliothecae sacros. vatic. Basilicae,* 1603, fol. 121.

bilder gepflegt wurde (1). Auch die Navicella zeigt deutlich, wie der junge Giotto in Rom die stärksten künstlerischen Eindrücke von Cavallini und seinen Werken erfährt. Vielleicht ist diese Tatsache damit zu erklären, dass er in Rom in der Werkstatt dieses Meisters arbeitete, der bei den zahlreichen Aufträgen in den Jahren vor dem Jubiläum eine Menge jüngerer und älterer Künstler beschäftigte und sich so dem Stil dieser Werkstatt anpasste. Man vergleiche nur die Technik und Farbgebung der beiden erhaltenen Engel aus der Navicella, heute in den Grotten von St. Peter und dem Museum des Palazzo Venezia (2), mit den Mosaiken Cavallini's in S. Maria in Trastevere. Ebenso ist auch der Einfluss klassischer Vorbilder in dem Navicellamosaik ohne Cavallini und seine antikisierenden Tendenzen schwer erklärlich. Gerade bei Cavallini fand Giotto die Ausgewogenheit der Komposition und die Monumentalität, die seine späteren Arbeiten in Padua und Florenz auszeichnen. Reminiszenzen an byzantinische gleichzeitige Vorbilder, wie wir sie häufig bei Cavallini beobachten können, werden bei Giotto im Alter seltener. Kein anderer Meister hätte Giotto diesen Weg führen können. Die florentinische Kunst des XIII. Jahrhunderts bot ihm dazu keine Anregung und auch in Rom vertraten die anderen Meister eine verschiedene Richtung. Torriti ist härter in der Linienführung, einfacher in der Farbgebung, dabei stärker wie Cavallini von byzantinischen Vorbildern beeinflusst. Dies beweisen seine Mosaiken in der Apsis von S. Maria Maggiore (um 1295) vor allem die kleineren Szenen (3), die eine noch deutliche Anlehnung an die Kunst der Paläologenzeit verraten. Aehnlicher ist der Stil der ihm nahestehenden Madonnentafel in S. Maria Maggiore zu Tivoli (4). Anderseits zeigt aber die Komposition der Marienkrönung in der Apsis von S. Maria Maggiore in Rom schon weit stärkere Einflüsse der französischen Gotik, als wir sie je bei Cavallini finden. Auch der Stil Rusuti's und seiner Schule in den

(1) Gamba, C., in: *Rivista d'Arte*, XIX, 1937, S. 271.

(2) Muñoz, A., *Bollettino d'Arte*, N. S., IV, 1924/25, S. 433. — *Catalogo della Mostra Giottesca* di Firenze, a cura di G. Sinibaldi e G. Brunetti, Florenz, 1943. S. 309, Fig. 97, mit ausführlicher Bibliographie.

(3) van Marle, a. a. O., I, S. 482, Fig. 277.

(4) Wilpert, a. a. O., IV, Taf. 273.

Fresken von Assisi und dem Fassadenmosaik von S. Maria Maggiore (1) ist vollkommen verschieden von dem des Meisters unserer Aposteltafel.

Damit gewinnen wir einen weiteren wichtigen Beweis für das enge Verhältnis des jungen Giotto zu Cavallini und seiner Schule.

Rom W. Fritz Volbach.

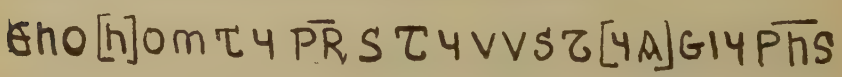
(1) van Marle, a. a. O., I, S. 490, Fig. 283, 284.

# An Unpublished Byzantine Seal

We here offer to our illustrious friend, Father Guillaume de Jerphanion, the description of an unpublished molybdoboullon from the Collection of the Byzantine Institute of America.

The maximum diameter of this seal is 3.45 centimetres, the thickness is 0.50 centimetre, and the weight is 30 grammes.

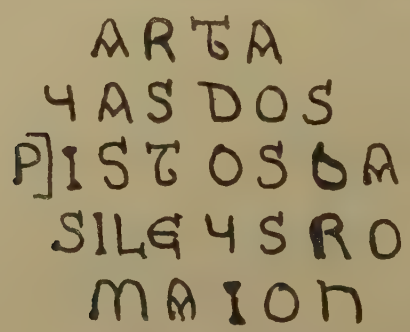
On the obverse is represented a cross potent, the arms terminating in eight small spheres which figure precious stones. The cross is elevated on four steps. Around the seal runs the following inscription in Latin characters:



*en onom(ati) tou p(at)r(os) kai tou u(io)u kai tou agiou pn(eumato)s.*

In the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost.

The reverse presents the following inscription:



*Artauasdos pistos basileus romaion* — Artavasdos, pious emperor of the Romans.

Seal of Emperor Artavasdos. Obverse
(Enlarged twice actual size)

Seal of Emperor Artavasdos. Reverse
(Enlarged twice actual size)

The seal was struck for one of those ill-tempted usurpers not infrequent in Byzantine history who assuming sovereignty fell in the ruins of their self-evoked calamities (1).

Armenian in origin, as shown by his name widely spread in Armenia, Artavasdos appears for the first time in Byzantine chronicles as the Strategos of the Armeniacs and principal supporter in the revolt raised against Theodosius III by Leo III, founder of the Isaurian Dynasty. The mutiny was successful and the new emperor in affectionate gratitude bestowed upon his accomplice not only the hand of his daughter Anna (2), but also the dignity of *Couropalates* and the functions of the *Count* (κόμης) of the theme of Opsikion which included a greater part of ancient Bithynia (3).

Divergence in religious feeling must have separated Leo who promulgated the first Iconoclastic decrees, and Artavasdos who remained constant in his veneration of icons (4). But the Strategos was not outwardly estranged from the emperor whom he continued loyally to serve. The walls of Nicaea still bear an inscription commemorating a victory over the Arabs, probably in 726, where with the names of Leo III and his son and co-emperor Constantine V is associated the name of Artavasdos (5).

It is only after Leo's death that Artavasdos launched his seditious attack upon the throne. On the 27th of June 742, Constantine V set out on an expedition against the harrassing Arabs under the Umayyad Caliph Hashām (6). Artavasdos

(1) See A. Lombard, *Constantin V, Empereur des Romains*. Paris, 1902, pp. 22 ff. (*Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*, XVI). G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*. Munich, 1940, pp. 111 ff. L. Bréhier, *Le monde byzantin. I. Vie et mort de Byzance*. Paris, 1947, p. 81.

(2) Th. Uspenskij supposes — wrongly as it seems — that it was rather the sister of Leo III (*Dvě istoričeskija nadpisi. Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě*, III, 1898, p. 181).

(3) See a list of other personages who had been invested with the same dignity: A. Blanchet, *Une Bague d'un comte de l'Opsikion. Byzantion*, I, 1924, p. 174.

(4) This assisted him, later on, in reaching the throne: cf. Theophanes, Bonn, p. 637: τὴν βασιλείαν αὐτῷ ὡς ὀρθοδόξῳ παραδοῦναι.

(5) Uspenskij, op. cit., pp. 180-181; A. M. Schneider und W. Karnapp, *Die Stadtmauer von Iznik (Nicaea)*, Berlin, 1938, p. 49, n° 29.

(6) For this period we follow the dates established by G. Ostrogorsky, *Die Chronologie des Theophanes im 7. und 8. Jahrhundert. Byzantinisch-Neu-*

met Constantine in the plain of Krasos, defeated the imperial forces and proclaimed himself basileus. In the capital his partisans readily spread false news that Constantine was dead, and Artavasdos was crowned as his successor by the Patriarch Anastasios. Images were restored to their ancient places and several months later the usurper declared his son Nicephoros co-emperor.

Then descended upon the Empire the woes of civil war. In May 743 Artavasdos successfully suppressed a rebellion in his own theme of Opsikion. As he passed into the Thrakesian theme, he was attacked by troops of Constantine and saved his life only in precipitous flight. In September of the same year Constantine boldly besieged the usurper in Constantinople. The City was starving and on the 2nd of November 743 was stormed and taken. Again Artavasdos managed to escape, but this time he was caught and blinded together with two of his sons, the co-emperor Nicephoros and Nicetas, Strategos of the theme of Armeniacs.

For these times the clemency of Constantine was quickened to an astonishing height (1). The tragic spectacle of Artavasdos and his sons mutilated and in chains at the games celebrating the emperor's triumph did not end in death. The vanquished rebel was only incarcerated with his family in the Monastery of the Chora which Constantine, hostile alike to monks and to icons, had ordered transformed into an inn (2).

In our researches the seal we are presenting is unique. Seals of Artavasdos hitherto published were struck either before his usurpation and bear the titles of *Patrikios* and *Couropalates* (3); or else they are similar to our seal with the

---

*griechische Jahrbücher*, t. VII, 1930, pp. 16-18. Lombard, op. cit, ibidem, placed the reign of Artavasdos between the years 741-742, Brooks in the *Byzantinische Zeitschrift*, VIII (1899), pp. 85 and 97, between 742-744; cf. E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. Bury, V, p. 556.

(1) Cf. Lombard, op. cit., p. 30.

(2) *Vita Michaeli Syncelli*, ed. Th. Šmit, *Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě*, t. XI, 1906, p. 251.

(3) G. Schlumberger, *Sceaux byzantins inédits. Quatrième Série*, N° 180. *Revue des Études Grecques*, XIII, 1900. Obverse: Θεοτόκε βοήθει (in a monogram) τῷ δούλῳ σοῦ. Reverse: † Ἀρταυάσδῳ πατρικίῳ καὶ κουροπαλάτῃ.

exception that the legend on the reverse mentions both Artavasdos and his son Nicephoros (1).

The chronological relation between molybdoboulla of the last type and our seal must be clarified. It is not impossible that the types were coexistent, for each of the basileis could have his personal seal, as it is attested by a bulla bearing the name of Theophylactos, son of Michael I Rhangabe, who did not reign alone (2). But is it not more reasonable to suppose that the seal of our Collection was struck before Nicephoros was made co-emperor? This supposition has actual support in the existence of coins some of which are minted in the name of Artavasdos alone (3), and others in the names of Artavasdos and Nicephoros as co-emperors (4),

---

Another variant with an uncertain addition: καὶ κομήτι τοῦ Θεοφυλακτοῦ βασιλικοῦ 'Οψικίου, A. MORDTMANN, Jr., *Sur les sceaux et plombs byzantins. Conférence tenue dans la Société Littéraire Grecque.* Constantinople, 1873, p. 37, and G. SCHLUMBERGER, *Sigillographie de l'Empire Byzantin.* Paris, 1884, p. 249. The name of Artavasdos was in rather wide use in Byzantium at this time: see, for instance, the *Chronographia* of THEOPHANES, Bonn, pp. 646 and 698, two other personages bearing the same name, one of whom was contemporary with the events described here. Still the title on these seals permits us to attribute them with certainty to the future usurper.

(1) N. LICHAČEV, *Nekotorye staréjšie tipy pečati vizantijskich imperatorov. Numizmatičeskij Sbornik,* I, 1911, p. 529, fig. 63, and *Sceaux de l'empereur Léon III l'Isaurien. Byzantion*, XI, 1936, p. 469. The obverse is similar to that of our seal. Reverse: inscription in six lines, in Latin characters: *Arta | vasdos k(ai) | Niciforos | pistoi ba | silis Rom | aion.* Schlumberger published a lead seal representing an imperial bust on either side, accompanied respectively by the names of Artavasdos and Nicephoros (*Sigillographie,* p. 420). According to Lichačev (*Něk. star. tipy,* p. 530, n. 2), in view of the small dimensions of the object it is a tessera rather than a seal.

(2) E. MILLER, *Bulles byzantines de la collection de M. le baron B. de Köhne et de diverses autres provenances. Revue Numismatique,* 1867, p. 420.

(3) H. GOODACRE, *A Handbook of the Coinage of the Byzantine Empire,* II. London, 1931, p. 144. J. SABATIER, *Iconographie de cinq mille médailles romaines, byzantines et celtibériennes.* St. Petersburg, 1847, pl. sup. XXI, 8.

(4) J. TOLSTOÏ, *Monnaies Byzantines.* Petrograd, 1914, pp. 961-963, pl. 67, 1-7. L. LAFFRANCHI, *Il solido d'Artavasdo nella Medagliera Reale di Torino. Numismatica e Scienze Affini,* 2, 1936. W. WROTH, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum.* London, 1908, II, pl. XLV, 16-19. Several of these coins bear the name of Artavasdos and of Constantine V. There is obviously an error imputable, according to Tolstoï, to a provincial mint, probably Italian, unless we should not consider them with Laffranchi as a modern forgery.

so we are permitted to affirm that in the coinage at least there were two consecutive issues, one before the enthronement of Nicephoros and one afterwards.

Thus, it is possible to date our seal with precision. In his *Historia Syntomos,* the Patriarch Nicephoros indicates that the coronation of the eldest son of Artavasdos took place at the beginning of the year following the coronation of the usurper himself (1), that is to say, in Byzantine computation, after the 1st of September 742, and the historian's wording of his statement indicates a date very close to the first of the month. On the other hand, in the Pontifical Acts dated by the reign of Artavasdos and Nicephoros, the number of years and indictions of their rules is indicated as equal (2), which excludes for the crowning of Nicephoros a date subsequent to the 25th of December, as the *indictio pontificalis* coincided with the feast of the Nativity. Artavasdos seized the throne soon after the 27th of June 742, and our seal was struck consequently not earlier than the 1st of July and not later than the 25th of December of the same year.

The title Βασιλεὺς Ῥωμαιῶν on our seal has a chronological significance already noticed in sigillography (3). In Byzantine coinage this appellation appears only after the recognition by the Chancellery of Constantinople in 811 of Charlemagne as an emperor. It has been asserted that the designation of « Emperor of the Romans » was assumed by the Eastern emperors as a retort to the West. But the appearance of the same superscription on seals of the VIIIth century precludes such a hypothesis.

In iconography the seal we describe belongs to a series of molybdoboulla of Iconoclastic emperors beginning with Leo III (4) and ending with the first year of the reign of Mi-

(1) τῷ δὲ ἑξῆς ἐπιγενομένῳ ἐνιαυτῷ... Νικηφόρον εἰς βασιλέα στέφει. Nicephorus, *Opuscula Historia,* ed. de Boor, p. 61.

(2) Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum,* I. Leipzig, 1881, Nos. 2270 and 2271; H. Dümmler, *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae,* III, Nos. 57 and 58 (Zachariah).

(3) N. Bănescu in *Byzantion,* X, 1935, p. 723; H. Grégoire, *ibidem,* p. 765 and XI, 1936, p. 482.

(4) Lichačev, *Něk. star. tipy,* pp. 525-529; *Sceaux de l'Empereur Léon III,* pp. 469-470.

chael III Methystes, several months before the Council of 842 which reestablished the veneration of icons (1).

Seals of this period bear no religious representation save that only of the cross. Was this position, we may ask, taken by the Iconoclasts in veneration of the cross or in hatred of all other religious representations or for yet another reason not so widely surmised?

Some seals without representation of sacred personages or solely with inscription reach us from reigns earlier than the reign of Leo III. In this category are seals of the Great Justinian (527-565) (2), of Phocas (602-610) (3), and later than Leo III, of Basil I (866-886) (4), which present only the name of the emperor inscribed in full or in monogram. A seal of Leontios (695-698) carries, also without figure, the name and an invocation *Deus ajuta* (5). Other seals bear imperial or allegorical representations. Most frequently the obverse represents the sovereign, the reverse the *Victoria Augusti* (6). Sometimes the imperial effigies occupy both obverse and reverse. Such is the IVth century seal of Valentinianus II, Theodosius and Arcadius, struck between 388-392 (7), as well as certain bullae of the first Isaurians, Leo III and Constan-

(1) Lichačev, *Něk. star. tipy,* p. 533, fig. 70. Add to the examples of this series, gathered by Lichačev, N. Mušmov, *Vizantijski olovni pečati ot sbirkata na Narodnija Muzej. Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare,* VIII (1934), pp. 334-5, Nos. 4 and 6-8 (Constantine V and Leo IV, Leo IV and Constantine VI, Leo V with his son Constantine).

(2) Schlumberger, *Sigillographie,* p. 418. We do not agree with Dr. Mordtmann who attributes this seal to Justinian II: see *Byzantinische Zeitschrift,* XV, 1906, p. 614; Sabatier, *Iconographie,* pl. sup. XIV, 25.

(3) Lichačev, *Něk. star. tipy,* p. 504, fig. 14.

(4) Schlumberger, *Sigillographie,* p. 423.

(5) Dr. Mordtmann, *Siegel des Kaisers Leontios. Byz. Zeitschr.,* XV, 1906, p. 614.

(6) Lichačev, *Něk. star. tipy,* pp. 499-502, figs. 3-4, 7-8 and 10-11; p. 503, figs. 12-13; p. 506, fig. 21. M. Rostovtsew et M. Prou, *Catalogue des plombs, conservés au D-t des Médailles Antiques de la Bibliothèque Nationale.* Paris, 1900, Nos. 1, 2 and 3; Schlumberger, *Sigillographie,* p. 420. Cf. Mušmov, *Viz. olovni pečati,* p. 334, N° 3.

(7) Lichačev, *Něk. star. tipy,* p. 500, fig. 5 (cf. ibid. the fig 6 representing an anonymous, unilateral seal, without any other representations but those of the two emperors).

tine V (1). Thus, the Iconoclasts had before them seals without sacred images which they might have re-appropriated, had their intention been, as is generally held, simply to avoid, by the use of the cross, human representation of the Dogma of the Incarnation.

We do not deny that the Iconoclasts held the cross in high veneration (2). But the figure of the cross appears also on the coins and seals of Tiberios II (578-582) (3) and Constantine IV Pogonatos (668-685) (4) who were *Eikonolatroi*. It is incorrect therefore to explain the iconography of the *Eikonomachoi* seals as exclusively representative of a Theological controversy.

The distinguishing difference in the coins and seals of Tiberios II and Constantine IV, and the seals of the Iconoclasts is in the use of the cross alone by the earlier emperors, and the use of the cross with an invocation to the Blessed Trinity by the Iconoclasts (5).

May we venture to assert that in such a way the Iconoclasts revived an old Chancellery practice for the legalization of documents? Already in the Codex Justinianus the first

(1) Lichačev, *Sceaux*, p. 472.

(2) Cf. G. Millet, *Les Iconoclastes et la Croix. A propos d'une inscription de Cappadoce. Bulletin de Correspondance Hellénique*, XXXIV, 1910, pp. 96 ff.

(3) Wroth, *Catalogue*, I, pl. XIII, 19 ff.; B. Pančenko, *Kollekcii Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě. Katalog molivdovulov*, N° 86 (87). *Izvěstija Russ. Archeol. Instituta v K-polě*, VIII, 3, 1903, pl. XXXII, 6.

(4) Lichačev, *Něk. star. tipy*, p. 521, fig. 53; cf. K. Konstantopoulos, Βυζαντιακὰ μολυβδόβουλλα τοῦ ἐν Ἀθήναις Ἐθνικοῦ Νομισματικοῦ Μουσείου, Athens, 1917, p. 309, N° 275 γ.

(5) The seal of Constantine Pogonatos mentioned above bears no inscription. On the seals and the coins of Tiberios II the inscription is [*Victor*]*ia Aug*(*ustorum*), and this formula accompanies the cross in coinage until the reign of Constantine V and Leo IV, when it is superseded by the acclamation *Ihsus Xristus nica* (Wroth, *Catalogue*, II, pl. XLIV, 4 ff.). But in Iconoclastic sigillography, there is always the invocation to the Trinity. Only several variants of orthography should be noted, namely: the word *pneumatos* is written PhS (the *P* with a sign of abbreviation, Lichačev, *Sceaux*, p. 471) or [Ph]EUMAT (Lichačev, *Něk. star. tipy*, p. 527, fig. 60), the word *patros* is written out either PATR (op. cit., ibidem) or $\overline{\text{PRS}}$ (Lichačev, *Sceaux*, p. 471, Konstantopoulos, *op. cit.* N° 275 δ).

Title is an exposition « On the Most Holy Trinity and the Catholic Faith » (1). From the reign of Tiberios II onwards, the invocation of the Father, of the Son, and of the Holy Ghost is not infrequent in the heading of Imperial Decrees (2) and the same ascription opens the *Ecloga* of Leo III and Constantine V (3). On early Latin deeds appears the shortened formula ΠΥΑΠ (Πατήρ, Υἱός, Ἅγιόν Πνεύμα) which may be a reminiscence of a decision of the First Council of Nicaea relative to the *tesserae hospitalitatis*, which Christians then took with them as a kind of passport on their travels (4). Finally, a Novella of Leo VI records that at the end of the IXth century the apposition of the cross accompanied by an invocation to the Holy Trinity on contracts was in current use and gave « firm and indissoluble » validity to all documents (5).

This combined evidence leads us to believe that the Iconoclastic seals had primarily a legal rather than a religious significance. Nor is the hypothesis unsupported by what is known of the character of the first Isaurians, massive in their intelligence both as statesmen and jurists, as in their capacity as generals. The extended persistence of this type of seal is thus explained and its use proved to have been acceptable alike to the Iconoclasts and to the Orthodox Artavasdos.

Paris THOMAS WHITTEMORE.

(1) Cf. Ch. DIEHL, *Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle*. Paris, 1901, p. 318.

(2) E. g., I. et P. ZEPOS, *Jus graecoromanum*. Athens, 1931, I, p. 19 (Tiberios II), 45 (Irene).

(3) *Op. cit.*, II, p. 12.

(4) C. ZEUMER, *Formulae Merovingici et Karolini Aevi. Monumenta Germaniae Historica*. Hannover, 1886, pp. 557, 563-6, cf. J. NIKOLAI, *Tractatus de Siglis Veterum*. Lugduni Batavorum, 1703, p. 193, and CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarii in Scripturam Sanctam*, IX, *Pauli Epistolae*. Paris-Lyon, 1854, p. 1012.

(5) P. NOAILLES et A. DAIN, *Les Novelles de Léon VI le Sage*. Paris, 1944, p. 259 (Novella 7'). For the use of the Cross on Byzantine acts see V. GARDTHAUSEN, *Das alte Monogramm*. Leipzig, 1924, pp. 108-109.

OMNIA IURA RESERVANTUR

*Copyright by* Pont. Inst. Orient. Romae

Imprimi potest: Romae, 20 Iun. 1947. E. Herman S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urb.* - 21 Iun. 1947 - A. Traglia, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

# ΥΠΟΓΕΙΟΣ

## a Byzantine term for perigee, and some Byzantine views of the date of perigee and apogee

---

### ὑπόγειος.

The adjective ὑπόγειος, which is defined in the lexica as 'underground', 'subterranean', 'under the earth', 'at the nadir', and the like, occurs in two recently published scientific texts in the sense of 'at perigee', the term used by astronomers to describe the point or moment at which a celestial body, in this instance the sun, comes closest to the earth (2).

The first and earlier of these examples is to be found in the περὶ χρείας τῶν οὐρανίων σωμάτων (*De utilitate corporum caelestium*) (3) of Symeon Seth, the Byzantine scientist of the

(1) For invaluable advice and assistance, I am deeply indebted to Dr. Edgar W. Woolard of the U. S. Naval Observatory. I am grateful also for aid received from Professor George Sarton of Harvard University, Dr. Alexander Pogo of the Carnegie Institute, and Mrs. Hannah F. M. Hedrick, formerly of the U. S. Naval Observatory. The table of astronomical data in Part III is based upon the calculations of Mrs. Hedrick.

The subjects treated in the present article are not discussed in Ginzel, Pauly-Wissowa (s. vv. *Kalender, Jahreszeiten,* etc.), or in any other work known to me.

(2) In modern parlance, with the emphasis on heliocentricity, perihelion and aphelion are more common than perigee and apogee.

(3) Admirably edited by A. Delatte in the second volume of his *Anecdota Atheniensia et alia.* Tome II, *textes grecs relatifs à l'histoire des sciences (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége,* Fasc. 88 [Liége-Paris, 1939]), 90 ff. On Seth, see Delatte, loc. cit., 1 ff ; George Sarton, *Introduction to the history of science,* 1 (Baltimore, 1927), 771, 741, 742, 744, 745; and Karl Krumbacher, *Geschichte d. byzantinischen Literatur* (2d. ed., Munich, 1897), 263, 270, 399, 615, 617, 896.

latter part of the eleventh century who translated the fables of Kalīla and Dimna from Arabic into Greek, and composed a number of works on medicine, botany, and general science. This usage is illustrated by the following passage (1):

Διατί ὁ ἥλιός ποτε μὲν πλησιάζει,
ποτὲ δὲ ἀφίσταται τῆς γῆς.

Ἔχει δὲ ὁ ἥλιός ποτε ἀπόγειον καὶ ὑπόγειον, ὥσπερ καὶ οἱ πλανῆται καὶ ἡ σελήνη, καὶ τοῦτο σοφῇ οἰκονομίᾳ διαταχθέν· ὅταν γὰρ ἄρχηται τῷ θερινῷ τροπικῷ πλησιάζειν, ἀπόγειος γίνεται ἵνα μὴ διπλασιασθῇ ἡ ἐκ τούτου θερμότης διά τε τὸ πλησιάζειν τοῖς κατὰ κορυφὴν σημείοις καὶ τὸ πλησίον εἶναι τῆς γῆς, ἀλλ᾽ ὅταν ἄρχηται πλησιάζειν, τὴν μεγίστην ποιεῖται ἀπὸ τῆς γῆς ἀπόστασιν, φειδόμενος ὡσανεὶ τῶν ὑπ᾽ αὐτὸν ἵνα μὴ τῷ ὑπερβάλλοντι τῆς τῶν ἀκτίνων σφοδρότητος βλάψῃ ταῦτα· συνάπτει γοῦν τῇ γειτνιάσει ἀπόστασιν καὶ τῇ ἀποστάσει γειτνίασιν. ὅταν δὲ ἀφ᾽ ἡμῶν μηκύνῃ καὶ πρὸς τῷ χειμερινῷ τροπικῷ γένηται, ὑπόγειος γίνεται, ἵνα τὴν ἀπόστασιν ἀναπληρώσῃ διὰ τοῦ γενέσθαι ὑπόγειος. εἰ γὰρ τὸ ἀπόγειον αὐτοῦ ἦν ἐν τῷ Τοξότῃ, τὸ δ᾽ ὑπόγειον ἐν Διδύμοις, τὸ μὲν θέρος ἦν ἂν καὶ πάνυ ὑπερβολικὸν ἐν τοῖς καύμασι καὶ ὁ χειμὼν ὁμοίως ὑπερέχων ταῖς ψύξεσιν. ἀλλ᾽ ἡ θεία πρόνοια καὶ τούτου ὥσπερ τῶν ἄλλων προμηθουμένη, οὐ μόνον αὐτῷ τὴν κατὰ μῆκος καὶ πλάτος περιέθετο κίνησιν, ἀλλὰ καὶ τὴν κατὰ τὸ βάθος καὶ ταύτην ἀφορῶσαν πρὸς τὴν ἡμετέραν ὄνησιν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀνάλογον ποιεῖται αὐτὴν τῇ ἀποστάσει τῇ πρὸς τὰ τροπικὰ καὶ γειτνιάσει. οὐ γὰρ ἄφνω ἐξ ὑπογείου ἀπόγειος γίνεται, ἀλλὰ κατὰ μικρὸν προκόπτει ἀπὸ τοῦδε εἰς τόδε καὶ ἀνεπαισθήτως πλησιάζει τε καὶ ἀφίσταται διὰ τὸ μὴ ἀθρόας γίνεσθαι τὰς μεταβολάς (2), which I render as follows:

Why the sun sometimes approaches the earth,
and sometimes recedes from it.

Like the planets and the moon, the sun is sometimes at apogee and sometimes at perigee. This was wisely so ordained; for when the sun begins to approach the summer solstice it arrives at apogee,

(1) Delatte, op. cit. 116. 1-26. For another meaning of ὑπόγειος see pp. 391 f. infra, and also, with regard to the moon in this sense, *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, 11. 2, ed. C. O. Zuretti (Brussels, 1934), 156. 9 ff., 164. 5 ff.

(2) These last few words, which occur also in Pachymeres (see p. 389 n. 4 infra), are probably derived from Cleomedes.

so that its heat may not be doubled by its being close to the constellations at the zenith and close to the earth at the same time. So, as it begins to approach [the zenith], it recedes to its maximum distance from the earth, as if taking care not to do injury to the regions below it by undue violence of its rays. Thus it combines remoteness [from the earth] with proximity [to the zenith — in summer], and proximity [to the earth] with remoteness [from the zenith — in winter] ([1]). And when it draws away from us [i. e., from our zenith] and comes near the winter solstice, it arrives at perigee, so as to make up for its remoteness [from the zenith] by being at its closest point to the earth. For if it were at apogee in *Toxoles* [*Sagittarios,* the zodiacal sign the sun enters in November], and at perigee in *Didymi* [*Gemini,* the sign the sun enters in May], summer would be intolerably hot and winter, likewise, intolerably cold. But divine Providence, providing for this, as for other things, gave the sun motion, not only in longitude [i. e., from solstice to solstice, or from equinox to equinox, or from sign to sign, and return] and in declination [i. e., angular distance north and south of the equator], but also in depth ([2]) [i. e., from apogee to perigee and *vice versa*], — the last of these out of consideration for our welfare.

([1]) Although συνάπτει-γειτνίασιν might, possibly, be translated:

· Thus it combines remoteness [from the earth] with proximity to [the zenith], and proximity [to the zenith] with remoteness [from the earth],

I prefer to take both ἀπόστασις and γειτνίασις here in two different senses, as the author does himself. In the sentence immediately preceding συνάπτει-γειτνίασιν, Seth defines ἀπόστασιν as distance from the earth (τὴν μεγίστην ποιεῖται ἀπὸ τῆς γῆς ἀπόστασιν) and combines it with proximity to the zenith, to describe the astronomical setting of summer. Consequently, since the clause, συνάπτει γοῦν τῇ γειτνιάσει ἀπόστασιν, summarizes the astronomical situation set forth in these words, ἀπόστασις must here apply to the linear distance of the earth from the sun. On the other hand, the phrase, καὶ τῇ ἀποστάσει γειτνίασιν, leads on to the following sentence, in which ἀπόστασιν clearly has reference to distance from the zenith, and must, therefore, be rendered in this sense.

([2]) Since I find no trace in Symeon of the notion that the sun traveled along a circle slightly inclined to the eliptic, I understand motion κατὰ πλάτος as that between the northernmost and southernmost declination of the sun. For the theory concerning solar motion north and south of the ecliptic (also described as κατὰ πλάτος), espoused by Eudoxus but repudiated by both Hipparchus and Ptolemy, (on the history of which cf. Thomas Heath, *Aristarchus of Samos* [Oxford, 1913], 198 ff.; J. L. E. Drever, *History of the planetary systems from Thales to Kepler* [Cambridge, Eng., 1906], 93 ff., 163 f.), see Theon Smyrnaeus, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium,* ed. E. Hiller (Leipzig, 1878), 172. 15 - 173. 16, cf. 134. 8 ff., 200. 13 ff.

Moreover, Providence establishes a reciprocal relation between the sun's motion [from perigee to apogee] and its remoteness from, and proximity to, [the zenith] at the solstices. For it does not move suddenly from perigee to apogee, but proceeds gradually from the former to the latter, and moves closer to and farther away from the earth imperceptibly, so as to avoid sudden changes.

The slight ambiguity involved in the author's use of ἀπόστασις and γειτνίασις to indicate both angular distance (remoteness from, and proximity to, the zenith) and linear distance (distance from, and closeness to, the earth) is dispelled by the obvious meaning here of ἀπόγειος and ὑπόγειος, both of which appear also in a discussion of the apogee and perigee of the moon (1). The translation of ἀφίσταται and πλησιάζει in the last sentence is determined by the context, as well as by the lemma, in which these words are construed with τῆς γῆς.

Symeon's analysis in the chapter translated makes it clear that, when he says, in a section on the obliquity of the ecliptic, that winter is caused διὰ τὴν τοῦ ἡλίου ἀπόστασιν, and summer, διὰ τὴν ἐγγύτητα (2), he is referring to the sun's remoteness from the zenith and not sanctioning the popular fallacy that the apogee of the sun falls in winter. Similarly applicable to angular distance from the zenith is his statement in another treatise, the Σύνοψις τῶν φυσικῶν (*Conspectus rerum naturalium*), formerly wrongly attributed to Psellus, that

when the sun reaches its maximum northern declination, it produces the summer solstice and comes close to us, inasmuch as our part of the world is in the northern hemisphere, as I have said..., and when it arrives at its maximum southern declination, it produces the winter solstice because of its great distance from us at that time (3).

The contrast between ἀπόγειος and ὑπόγειος, as apogee and perigee, respectively, recurs in the so-called *Quadrivium*

(1) Delatte, op. cit., 103. 20 ff.

(2) Ibid., 111. 10 ff.

(3) Ibid. 2, 49. 6 ff.: ὅταν δὲ τὸ τέρμα τῆς αὐτοῦ λοξώσεως τῆς πρὸς βορρᾶν καταλάβῃ, τὴν θερινὴν ἐργάζεται τροπὴν καὶ πλησιάζει ἡμῖν διὰ τὸ τὴν ἡμετέραν οἴκησιν ὡς ἔφαμεν βορειοτέραν εἶναι... καὶ ὅτε πρὸς τὸ ἔσχατον τῆς νοτίας αὐτοῦ λοξώσεως καταντήσῃ, τὴν χειμερινήν, διὰ τὸ τηνικαῦτα εἶναι πόρρωθεν ἡμῶν.

(Σύνταγμα τῶν τεσσάρων μαθημάτων, ἀριθμητικῆς, μουσικῆς, γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας) (1) of George Pachymeres (1262-ca. 1310), the Byzantine historian and man of letters. In the astronomical section of this *Quadrivium* (which is, of course, a designation more common in the Latin West than in Byzantium), Pachymeres says that the sun:

> moves from apogee to perigee, being in the vicinity of apogee in the summer, when it is said to attain its highest altitude, and then reaching perigee when it is in the southern skies. For if it were at apogee in *Toxotes* [*Sagittarius*], the cold would be excessive; similarly, if it were at perigee in *Didymi* [*Gemini*], the heat would be excessive (2).

Pachymeres ascribes these astronomical phenomena to divine Providence, which arranged things thus to avoid extremes of heat and cold (3), and took care that the change in the seasons should be gradual and not sudden (4).

From the passages cited from Pachymeres, we can see that ὑπόγειος acquired the sense of 'at perigee' from the circumstance that, in the skies of the northern hemisphere, when the sun is closest to the earth (near the time of the

(1) Edited sumptuously with a magnificent medieval portrait of Pachymeres in color, by P. Tannery and E. Stéphanou, *Quadrivium de Georges Pachymère* (*Studi e Testi*, 94 [Rome, 1940]). On Pachymeres, see Krumbacher, op. cit., 288 ff.

(2) Op. cit., 397. 11-14: ἔχει [*sc.* ὁ ἥλιος] δὲ κινήματα καὶ ἀπόγεια καὶ ὑπόγεια, κατὰ μὲν τὸ θέρος ἀπόγεια, ὅτε καὶ ὕψωμα ὑψοῦσθαι λέγεται, ὅτε δὲ ἐν τοῖς νοτίοις, ὑπόγειον ἐκτελεῖ κίνησιν· εἰ γὰρ ἦν ἀπόγειος ἐν Τοξότῃ, ἄμετρον ἂν ἦν τὸ ψύχος, ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ὑπόγειος ἐν τοῖς Διδύμοις, ἄμετρος ἂν ἦν ἡ ἀλέα. Cf. ibid., 381. 3 ff., 23 ff. On the changing altitude of the sun and its relation to the seasons, see ibid., 376. 7-19, 29-34, cf. 390. 30-34, and p. 390 n. 2 infra.

(3) Ibid., 379. 2-6: ὅθεν καὶ οὐδὲ τὸ αὐτὸ ὕψος ἔχει ἀεὶ κινούμενος ὁ Ἥλιος, ἀλλ' ἐν τοῖς κατὰ τοὺς Διδύμους τόποις, ὅπου καὶ αἱ μέγισται περιφέρειαι, ὑψοῦται, ἐν δὲ τοῖς κατὰ τὸν Τοξότην, ὅπου καὶ αἱ ἐλάχισται περιφέρειαι, προσγειότερός ἐστι. καὶ τοῦτο καλῶς ὑπὸ τῆς Προνοίας ᾠκονομήθη, ὡς ἂν μήτε ἐν τῷ καύματι λυπῇ προσεγγίζων, μήτε ἐν τῷ ψύχει ἀφιστάμενος.

(4) Ibid., 378. 20 f.: δαιμονίως ἐργασαμένης ταῦτα τῆς Προνοίας, ὑπὲρ τοῦ λεληθυίας ἀλλὰ μὴ ἀθρόας γίνεσθαι τὰς τῶν ὡρῶν μεταβολάς. These words occur almost verbatim in Cleomedes, *De motu circulari corporum caelestium*, ed. H. Ziegler (Leipzig, 1891), 52. 17-20, whence they were presumably derived, either directly or through some intermediary. Cf. p. 386 n. 2 supra, and Nicephorus Blemmydes. *Epitome physica*, MPG, 142, 1288 D.

winter solstice), the sun rises, sets, and appears lower, i. e., farther south, than in summer. Hence it was considered to be nearer Egypt in the winter (1) and therefore closer to the southern hemisphere at that season than it is to the north.

Accordingly, we find in astronomical texts that, from the point of view of an observer in the northern hemisphere, the sun is said to be 'highest' and farthest north at the time of the summer solstice, when it is traveling upon our summer solstice circle (ὁ παρ' ἡμῖν θερινὸς τροπικὸς κύκλος [Geminus, 56. 28 ff.], or what we should call the apparent diurnal path of the sun in summer). This is the season in which the sun attains its maximum northern declination (i. e., its greatest angular distance north of the celestial equator), and its greatest elevation above the horizon, rising, setting, and appearing in the sky farther north than at any other time. Conversely, again from the point of view of the northern hemisphere, it is said to be 'lowest' and farthest south at the winter solstice, when, traveling along what the Greeks called the χειμερινὸς τροπικὸς κύκλος (the apparent diurnal path of the sun in winter), it attains its maximum southern declination (its greatest angular distance south of the celestial equator), and its lowest elevation above the horizon, rising and setting farther south, and appearing lower over the horizon, than at any other time (2).

A well-recognized corollary of these propositions is that the seasons of the two hemispheres are exactly opposite. When it is winter in northern latitudes, it is summer south of the equator, and vice versa. When it is winter in the

(1) Herodotus, 2, 24 f.; Pseudo-Plutarch, *De placitis philosophorum*, 4. 1 (898 A); H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879), 385. 18-23.

(2) Geminus, *Elementa astronomiae*, ed. K. Manitius (Leipzig, 1898), 6. 4 - 8. 3, cf. 30. 2-13, 44. 12 - 46. 7, 23 ff., 48. 14-19; Cleomedes, *De motu circulari*, 48. 1 - 50. 10, 54. 19 - 56. 3, 44. 5 - 46. 28; *Commentariorum in Aratum reliquiae*, ed. E. Maass (Berlin, 1898), 54. 12 ff., 56. 25 - 58. 23 (Achilles - 3rd cent.), cf. 64. 7 ff.; John of Damascus, MPG, 94, 889 C 892 B; *Anecdota Graeca*, ed. J. A. Cramer, 1 (Oxford, 1839), 376. 26 - 377. 19; Blemmydes, MPG, 142, 1285 A-D, 1288 A-D, 1289 B, 1308 C, 1316 B-C; Pachymeres, op. cit., 376. 10-19, 29-34, 379. 2-5, cf. 390. 22-34. Cf. Claudius Ptolemaeus, *Opera quae exstant omnia*, 3. 1, edd. F. Boll and A. Boer (Leipzig, 1940), 43. 9 ff.; Basil of Caesarea, MPG, 29, 136 A - 137 B. See also p. 391.

north and the sun is traveling upon 'our winter solstice circle' (ὁ παρ' ἡμῖν χειμερινὸς τροπικὸς κύκλος), it is summer south of the equator, and the sun is moving upon what for the southern hemisphere is the 'summer solstice circle' (ὁ παρ' ἐκείνοις θερινὸς τροπικὸς κύκλος). At the summer solstice, the northern hemisphere has its longest days and shortest nights, while latitudes below the equator are having their shortest days and longest nights, the situation being reversed in the winter (1).

In what is winter for us, for example, the sun rises earlier and sets later at any given latitude south of the equator than it does at the corresponding latitude in the north. At any given north latitude, therefore, the sun, in our winter, is below the horizon part of the time that it is visible at the corresponding latitude in the southern hemisphere. And, in conformity with a well-recognized formula which designates the horizon as the line that divides τὸ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον ἀπὸ τοῦ ὑπὸ τὴν γῆν, the sun is then ὑπὸ τὴν γῆν Strictly speaking, of course, it is the terrestrial equator which makes an equal division of these two realms. But the horizon is also regarded as doing so, and celestial phenomena, like the *antarctica*, that are not visible on the horizon of observers north of the equator are dubbed ὑπὸ γῆν, while those that are visible are known as ὑπὲρ γῆν (2).

(1) Geminus, op. cit., 56. 26 - 58. 8, 174. 13-20, cf. 6. 10 - 8. 3, 44. 12 - 46. 7, 48. 27 - 52. 23, 70. 12 - 72. 20, 72. 21 - 76. 20, 76. 21 - 78. 24, 82. 15-27, 84. 1 - 86. 10; Cleomedes, op. cit., 26. 14 - 28. 15, 36. 17 ff., 44. 5 ff., 48. 1-13; E. Maass, op. cit., 65. 15 - 66. 25, cf. 56. 30 - 58. 11; Blemmydes, MPG, 142, 1284 D, 1293 CD, 1296 A-C; Pachymeres, op. cit., 381. 31 - 383. 2. Cf. Ptolemaeus, op. cit., l. 1 (in following note), 17. 22 - 18. 4.

(2) Autolycus, *De ortibus et occasibus*, ed. F. Hultsch (Leipzig, 1885), 66. 24-6, 68. 10 ff., 70. 16 ff., 100. 1 ff., and passim; *Eudoxi ars astronomica*, col. VI, ed. F. Blass (Kiel 1887), 16 f.; Hipparchus, *In Arati et Eudoxi Phaenomena commentariorum libri tres*, ed. K. Manitius (Leipzig, 1894), 144. 9-14, 26. 7 ff., 28. 8 ff., and passim; Geminus, op. cit., 48. 26 - 52. 25, 62. 11-21, 72. 21 ff., 76. 7 ff., 156. 1 ff., 158. 1 ff., and passim; Claudius Ptolemaeus, op. cit., l. 1, *Syntaxis Mathematica*, ed. J. L. Heiberg (Leipzig, 1898), 12. 12 f., 17. 9-14, 18. 12 ff., 20. 20 - 21. 6, 30. 4 ff., 101. 20 ff.; Cleomedes, op. cit., 22. 11 - 26. 27, 40. 1 - 48. 13, 70. 18 f.; E. Maass, op. cit., 53. 27 - 54. 6, 55. 3-6, 56. 30 - 58. 11, 73. 20 - 74. 15; Theon Smyrnaeus, op. cit. (p. 387 n. 2 supra), 131. 4 ff.; John of Damascus, MPG, 94, 888 BC, 892 B;

Closely related to these conceptions is the language of astronomical geography which looks upon the southern hemisphere, viewed from north of the equator, as ὑπὸ γῆν and its inhabitants as ὑπόγειοι, antipodes, and the people 'down under' (οἱ κάτω), in distinction from the northern hemisphere and its inhabitants, which are, respectively, ὑπὲρ γῆν and ὑπέργειοι (1).

Hence, though ὑπόγειος does not etymologically carry the meaning of 'close to the earth' or 'at perigee', it was taken over as an adjective to describe the sun at its closest approach to the earth, because the sun is at that time farthest south and at its greatest prominence (in intensity and duration of visibility) in the regions below the equator, to which the word ὑπόγειος is properly applied. Whether Symeon Seth was the first to transfer to this latter sense of ὑπόγειος the connotation of 'at perigee', I cannot say. Perhaps some reader of these *Mélanges* can supply the answer.

## Perigee, apogee, and the cause of the seasons.

In correctly appreciating the relation of the perigee and apogee of the sun to the rotation of the seasons, Symeon and Pachymeres are witnesses to a Greek scientific tradition that goes back to the astronomer Hipparchus (fl. 125 B. C.), whose determinations of perigee and apogee are cited with

---

Blemmydes, MPG, 142, 1237 C, cf. 1276 BC, 1284 C, 1285 AD; Pachymeres, op. cit., 330. 1 ff., 367. 5 ff., 375. 16 ff., 377. 1 ff., 27 ff. Cf. Theodosius, *De habitationibus liber, De diebus et noctibus libri duo,* ed. R. Fecht (*Abhandlungen d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen*, Philolog.-hist. Kl., N. F. 19. 4 [1927]), 1-176, passim.

(1) Geminus, op. cit., 56. 26 - 58. 3, 162, 15 - 164 2, 172. 7-11, 174. 13-18; Cleomedes, op. cit., 22. 11 - 28. 15; E. Maass, op. cit., 65. 10 - 66. 25, 125. 4-10, 18-21, 133. 8-10, 421. 21-3; Blemmydes, MPG. 142, 1276 BC, 1277 A, 1293 BC, 1296 A; Pachymeres, op. cit., 377. 1-12. Cf. Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography,* ed. E. O. Winstedt (Cambridge, Eng., 1909), 45. 14 ff., 47. 5 ff., 92. 13 ff.; *Catalogus codicum astrologorum Graecorum,* 8. 1, ed. F. Cumont (Brussels, 1929), 186 f. On ἀντίχθονες and ἀντίποδες see Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie,* 1 (1894), 2396 f., 2531-3; George Sarton, op. cit., indices, *s. vv.*

approval by Claudius Ptolemy (fl. 140) in his *Syntaxis Mathematica* (Μαθηματικὴ Σύνταξις, called the *Almagest* by the Arabs). According to these calculations, the accuracy of which Ptolemy demonstrates mathematically, the sun reaches apogee 24.5° before the summer solstice (i. e., *Didymi – Gemini* 5° 30′) and perigee in *Toxotes* (*Sagittarius*) 5° 30′) (1). In another work, the Ἀποτελεσματικά, an astrological treatise, Ptolemy ascribes the heat of summer and the cold of winter to the sun's proximity to, and remoteness from, the zenith (2).

Roughly about the same time, Theon of Smyrna (fl. ca. 130) and Cleomedes, if he can be dated in this century, both independently of Ptolemy, the former (p. 401 n. 1 infra) under the influence of Adrastus (a contemporary philosopher of the Peripatetic School), the latter presumably following Posidonius, put apogee in *Didymi (Gemini)* and perigee in *Toxotes (Sagittarius)* (3).

Later on, Ptolemy's figures on apogee and perigee (cf. also Nicephorus Blemmydes, p. 398 n. 2 infra) were accepted by Theon of Alexandria (fl. 380) in his commentary on the *Syntaxis Mathematica*, and by Proclus, the Neoplatonist (410-85), in his *Hypotyposis astronomicarum positionum* (4). The Ptolemaic reasoning on the relation between the proximity of the sun to the zenith and the change of the seasons, but without mention of perigee and apogee, is applied to winter and summer by the author of the pseudo-Clementine *Recog-*

(1) Claudius Ptolemaeus, op. cit., l. 1, 233. 1 ff., 255. 1 ff.; on the accuracy of these computations, see *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste*, ed. A. Rome, 3, Théon d'Alexandrie, *Commentaire sur les livres 3 et 4 de l'Almageste* (*Studi e Testi*, 106 [Rome, 1943]), 879 n. 5; K. Manitius, *Ptolemäus, Handbuch d. Astronomie*, 1 (Leipzig, 1912), 428 f.; and Part III infra.

(2) Claudius Ptolemaeus, op. cit., 3. 1, 30. 11 ff.

(3) Cleomedes, op. cit. (p. 389 supra), 54. 22 ff.: ... ὅθεν καὶ τοῦτον μὲν ἐν ἐλαχίστῳ διέρχεται χρόνῳ [sc. ὁ ἥλιος], τοὺς δὲ διδύμους ἐν μηκίστῳ, ἐνταῦθα μὲν ὑψηλότατος ὤν, ἐν δὲ τῷ τοξότῃ προσγειότατος, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἀναλόγως. Theon Smyrnaeus, op. cit. (p. 387 supra), 157. 2-12, 168. 9 ff., 176. 8 ff. On Cleomedes and Theon of Smyrna, and their sources, see Sarton, op. cit., 1, 211 f., 267 f., 271 f.

(4) A. Rome, op. cit. (in n. 1 supra), 879. 6 ff.; Proclus Diadochus, *Hypotyposis astronomicarum positionum*, 3. 64 f., 7. 28 f., ed. Karl Manitius (Leipzig, 1909), 72. 9-19, 226. 16-24, 287 n. 6. See p. 401 n. 1 infra.

*nitiones* and by one of the anonymous commentators on the *Phaenomena* of Aratus (1), and to summer by Olympiodorus (fl. 525), who explains that the sun is hottest when it is near the zenith at the time of the summer solstice, in the sign of Καρκίνος (*Cancer*) (2). More detail is given by Basil of Caesarea in his *Homilia VI in Hexaemeron* and by Psellus (fl. 1070) in his Διδασκαλία παντοδαπή (*De omnifaria doctrina*), both of whom state that, when the sun moves north [of the celestial equator] and stands overhead it produces summer, and that when it moves to the south it produces winter (3).

Unfortunately, however, not all of the Greeks expressed themselves with equal clarity and precision on this subject, and some seem to put apogee in the winter and perigee in the summer. Even Geminus of Rhodes (fl. 70 B. C.), the author of an important astronomical treatise, the Εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα (*Elementa astronomiae*), says that

> the winter solstice comes at the time that the sun is farthest from our part of the world, when it stands lowest over the horizon, and follows its most southerly course, producing the shortest day and the longest night of the year,

and that the heat of summer is produced by the sun's approach 'towards us' (4). About two centuries later, the

(1) MPG, 1, 1393 A; on Aratus, ed. E. Maass, op. cit., 130. 26 - 131. 1.

(2) *In Aristotelis Meteora commentaria,* ed. W. Stüve (Berlin, 1900), 176. 30 ff.

(3) Basil, MPG, 29, 136 B, cf. 136 A - 137 B; more briefly in Psellus, MPG. 122, 748 D - 749 A: περὶ μέντοι γε θέρους ἡ χειμῶνος καὶ τῶν λοιπῶν ὡρῶν ἰστέον, ὡς ὅταν μὲν ὁ ἥλιος βόρειος ἡμῖν γένηται, καὶ ὑπὲρ κεφαλῆς κινοῖτο, θέρος ποιεῖ· ὅταν δὲ πρὸς νότον ἀπέλθῃ, χειμῶνα ἐργάζεται, καὶ ὅταν μὲν κατὰ τὸν Κριὸν τὸ ζῴδιον γένηται, ἰσημερίαν ποιεῖ· ὅταν δὲ κατ' ἄντικρυ διαπορεύηται τῶν Χηλῶν, μετοπώραν καὶ ἰσημερίαν αὖθις. Ptolemaic authority on the apogee of the sun is cited in pseudo-Psellus: Τοῦ σοφωτάτου Ψελλοῦ, σύνταγμα εὐσύνοπτον εἰς τὰς τέσσαρας μαθηματικὰς ἐπιστήμας, Ἀριθμητικὴν, Μουσικὴν, Γεωμετρίαν, καὶ Ἀστρονομίαν, ed. Arsenius, Archbishop of Monembasia (Venice, 1532), on which see G. Sarton, *Introduction,* 1, 750.

(4) Ed. Karl Manitius (Leipzig, 1898), 6. 21 ff.: τροπὴ δέ ἐστι χειμερινή, ὅταν ὁ ἥλιος πορρωτάτω ἡμῶν τῆς οἰκήσεως γένηται καὶ ταπεινότατος ὡς πρὸς τὸν ὁρίζοντα καὶ νοτιώτατον κύκλον γράψῃ καὶ μεγίστην πασῶν τῶν ἐν τῷ ἐνιαυτῷ νύκτα ποιήσηται, ἐλαχίστην δὲ ἡμέραν. Ibid., 190. 20 f., 23 ff.: κατὰ τὸν συνεγγισμὸν τὸν πρὸς ἡμᾶς ἄρχεται [sc. ὁ ἥλιος] ἡμᾶς θερμαίνειν... μᾶλλον

learned Plutarch in a chapter on the Roman preference for January as the beginning of the year (under the heading, Διὰ τί τὸν Ἰανουάριον μῆνα νέου ἔτους ἀρχὴν λαμβάνουσι;) remarks:

> They do best, however, who begin [the year] after the winter solstice, when the sun has ceased to move away, and turns about to retrace his course towards us. For this beginning of the year is in a sense natural to man, since it increases the length of the day for us, diminishes that of the night, and brings closer the lord and ruler of the whole world of flux (1).

A portion of the first sentence of this text is repeated almost verbatim by the most celebrated pagans of Byzantium, the apostate Emperor Julian (2) (361-3) and the great classicist, George Gemistus Pletho (3) (ca. 1355-1452), as well as by Pletho's critic and opponent, Theodore of Gaza (4).

Not dissimilar are the views of two scholars of the third century, Achilles, the grammarian, and Alexander of Aphrodisias, the philosopher. The sun is hot at the time of the summer solstice (in the sign of Καρκίνος – *Cancer*), Achilles

---

ἀεὶ καὶ μᾶλλον συνεγγίζοντος τοῦ ἡλίου, ἐπαίσθησιν συμβαίνει τῆς θερμασίας γίνεσθαι. Cf. 190. 26 - 192. 9. I omit 6. 10 ff., a parallel passage to 6. 21 ff., because of the uncertain state of the text.

(1) *Quaestiones Romanae,* 19 (268 D): ἄριστα δ' οἱ τὴν μετὰ τροπὰς χειμερινὰς λαμβάνοντες [sc. ἀρχὴν τοῦ ἔτους], ὁπηνίκα τοῦ πρόσω βαδίζειν πεπαυμένος ὁ ἥλιος ἐπιστρέφει καὶ ἀνακάμπτει πάλιν πρὸς ἡμᾶς· γίγνεται γὰρ ἀνθρώποις τρόπον τινὰ κατὰ φύσιν, τὸν μὲν τοῦ φωτὸς αὔξουσα χρόνον ἡμῖν, μειοῦσα δὲ τὸν τοῦ σκότους, ἐγγυτέρω δὲ ποιοῦσα τὸν κύριον καὶ ἡγεμόνα τῆς ῥευστῆς οὐσίας ἁπάσης. I have adopted the text, but not the translation, of F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* 4 (Cambridge, Mass., 1936), 32-4.

(2) Oratio IV, (156 A), ed. W. C. Wright, *The Works of the Emperor Julian,* 1 (N. Y., 1930), 426: ὁπότε ὁ βασιλεὺς Ἥλιος αὖθις ἐπανάγει πρὸς ἡμᾶς ἀφεὶς τῆς μεσημβρίας τὰ ἔσχατα καὶ ὥσπερ περὶ νύσσαν τὸν Αἰγοκέρωτα κάμψας ἀπὸ τοῦ νότου πρὸς τὸν βορρᾶν ἔρχεται...

(3) In the twenty-first chapter of his: ἡ τῶν νόμων συγγραφή, ed. C. Alexandre (Paris, 1858), 58. 4 ff.: τὰς ἡλίου τροπάς... τὰς χειμερινάς, ...ὅτε τὸ πλεῖστον ἡμῶν ὁ ἥλιος ἀποκεχωρηκὼς τῆς πρὸς ἡμᾶς αὖθις ἄρχεται προσόδου, on which see my monograph on Pletho in *Dumbarton Oaks Papers, No. 4,* now in press.

(4) *De mensibus,* 14, MPG, 19, 1200 D: Ῥωμαῖοι δὲ [sc. ἀρχὴν τοῦ ἐνιαυτοῦ] τὸν Ἰανουάριον, [sc. ἦγον] ὡς ἀπὸ τροπῶν χειμερινῶν, ...ἡνίκα δὴ ἥλιος, ὁ τῆς γενέσεως κύριος, τοῦ πρόσω ἰέναι λήγων ἀνακάμπτειν ἄρχεται ὡς ἡμᾶς, καὶ τὸν μὲν τοῦ φωτὸς αὔξει χρόνον, τὸν δὲ τοῦ σκότους μειοῖ. ὀρθῶς οὖν καὶ Νουμᾶς ἀρχὴν τοιαύτην Ῥωμαίοις τέταχε...

says, because it is close to us (ἅτε πλησίον ἡμῶν ὤν), while winter comes (in the sign of Αἰγόκερως – *Capricornus*) when the sun is far away (πόῤῥω ἡμῶν). And Alexander, in commenting upon the *Meteorologica* of Aristotle, observes that the sun comes close in the summer, and that its proximity at that season brings increase to plants, which wither and wane when it departs. The same theory (τέτακται δὲ χειμὼν καὶ θέρος τῇ ἀποστάσει τοῦ ἡλίου καὶ τῷ πλησιάζειν ἡμῖν συνιστάμενα) is represented by John Philoponus (fl. 530), another commentator on the *Meteorologica*, although it is hazardous to generalize about Philoponus without a careful study of his voluminous works (as published in the *Commentaria in Aristotelem Graeca* and elsewhere) (1). Likewise in the same vein, Suidas, the lexicographer of the tenth century, maintains that the sun is on its way towards us in the spring (2); and Eustathius of Thessalonica (fl. 1180), expounding the connection of January with janus (θύρα), explains that January 'brings back the sun to us from the south, terminates its outward course, and in a way ushers in the spring', with its promise of fertility and vegetation, serving thus as a kind of door (3).

(1) Achilles, ed. E. Maass, op. cit., 54. 12 ff., 64. 8-23; Alexander, *In Aristotelis Meteorologicorum libros commentarium*, ed. Michael Hayduck (Berlin, 1899), 59. 21 ff.: ὡς γὰρ τοῖς ζῴοις τε καὶ τοῖς ἐμψύχοις ἡ τοῦ ἡλίου περιφορὰ αἰτία αὐξήσεώς τε καὶ μειώσεως (προσιὼν μὲν γὰρ σωτηρίας τε καὶ αὐξήσεως, ἀπιὼν δὲ μειώσεώς τε καὶ φθορᾶς αἴτιος, ὡς δῆλον ἐκ τῶν ἐπετείων· ταῦτα γὰρ προσιόντος μὲν αὐτοῖς τοῦ ἡλίου αὔξεται, ἀπιόντος δὲ φθίνει τε καὶ φθείρεται) ὡς δ' ἐπὶ τούτων, οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν πολυχρονιωτέρων, ὧν ἡ αὔξησις πλείονι χρόνῳ καὶ ἡ φθίσις· ὧν γὰρ ἡ αὔξησις τοσαύταις ἡλίου προσόδοις, τούτων καὶ ἡ μείωσις καὶ ἡ φθίσις τοσαῖσδε ἀφόδοις. ὡς οὖν ταῦτα διὰ τὴν τοῦ ἡλίου περιφορὰν αὔξεταί τε καὶ φθίνει, οὕτω καὶ τὰ τῆς γῆς μέρη παρὰ τῆς προσόδου τε τοῦ ἡλίου καὶ ἀφόδου, καὶ ὅλως παρὰ τῆς ἐκείνου περιφορᾶς τήν τε ἀκμὴν καὶ τὴν παρακμὴν λαμβάνει... Ibid., 97. 23 ff.: μετὰ μὲν οὖν τροπὰς θερινὰς καὶ κυνὸς ἀνατολὴν πνεόυσιν, ὅτι πλησίον μὲν ὢν ὁ ἥλιος (ἔστι δὲ πλησίον προσιών τε ταῖς θεριναῖς τροπαῖς καὶ κατ' αὐτὰς ὤν) διὰ τὴν ἐγγύτητα φθάνει ξηραίνων τὴν γῆν... ὀλίγον δὲ ἀπελθόντος σύμμετρος ἤδη γίνεται ἡ ἀπ' αὐτοῦ θερμότης... Joannes Philoponus, *In Aristotelis Meteorologicorum librum primum commentarium*, ed. Michael Hayduck (Berlin, 1901), 45. 31-3.

(2) *Lexicon*, s. v. ἔαρ, ed. Ada Adler, 2 (Leipzig, 1931), 188. 16 f.: ...ὥρα τοῦ ἔτους κατὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς τοῦ ἡλίου πορείαν.

(3) *Opuscula*, ed. T. L. F. Tafel (Francofurti ad Moenum, 1832): 316. 7 ff.: σεμνύνει δὲ καὶ ἄλλως τὸν καιρὸν τοῦτον ἐκεῖνος (sc. ὁ Ἰανουάριος), ὅτι περ ἐκ τῶν νοτίων αὐτὸς ἡμῖν ἐπανάγει τὸν ἥλιον, καὶ τῆς μακρᾶς ἀποδημίας στήσας ἐπανακάμπτειν ποιεῖ, καὶ πως τὸ ἔαρ ἡμῖν ὑπανοίγει.

While it would be rash to attempt to make excuses for ambiguities or mistakes, it must be said that some of these texts deserve careful scrutiny. Even should we grant that Plutarch and some, or all, of the others have gone astray in this matter, there is good reason to hesitate before convicting a professional astronomer like Geminus of the same error. First of all, in the medieval Latin version of the *Elementa*, which seems to have been based upon an intermediary Arabic translation, the first of the passages quoted supra (p. 394 n. 4) is translated as follows:

> Et conversio hyemalis est, quando sol est in sua ultimiore longitudine a sont [the medieval progenitor of our word zenith] capitum nostrorum in regione nostra et descendit ad partem orizontis septentrionis et pervenit in magis ultima suarum descensionum meridionalium et designat in suo cursu orbem in meridie et ponit noctem longiorem noctibus anni et diem breviorem diebus anni ([1]).

To judge from this, Geminus, considering the succession of the seasons in terms of the remoteness of the sun from our zenith, notes that in winter the sun is farther away from our zenith than at any other time. Moreover, he elucidates what he means by the sun's being 'farthest from our part of the world' in winter, when he says:

> Naturally and universally, in any part of the world, one would designate as the [apparent diurnal] path of the sun at the summer solstice that which comes closest to the region in which he lives. Accordingly, for those who live on the equator the [apparent diurnal] path of the sun at the summer solstice is the [celestial] equator. For that is the one on which the sun arrives at their zenith ([2]).

([1]) Geminus, op. cit., 287. 6 ff.; see also Manitius's discussion of the versions: ibid., xviii ff., 285.

([2]) Ibid., 58. 8 ff.: φύσει γὰρ λέγοιτ' ἂν καὶ καθολικῶς πρὸς ἅπασαν τὴν οἰκουμένην θερινὸς τροπικὸς κύκλος ὑπάρχειν ὁ ἔγγιστα τῆς οἰκήσεως ὑπάρχων. δι' ἣν αἰτίαν τοῖς ὑπὸ τὸν ἰσημερινὸν οἰκοῦσι [ὁ] θερινὸς τροπικὸς κύκλος γίνεται ὁ ἰσημερινός. τότε γὰρ αὐτοῖς κατὰ κορυφὴν γίνεται ὁ ἥλιος. On the sun's being at the zenith over the equator at the equinoxes, see, *inter alios*, Achilles, ed. E. Maass, op. cit., 67. 2 ff. The sun stands at the zenith of an observer on the equator twice a year, at what we in northern latitudes call the vernal and autumnal equinoxes. At the geographical equator, the celestial equator (the great circle in which the plane of the earth's equator intersects the celestial sphere) always passes through the observer's zenith;

In other words, by the diurnal path or circle that is closest to an observer at any given point Geminus understands that on which the observer sees the sun at, or most nearly at, his zenith. Conversely, the circle on which the observer sees the sun at its greatest elongation from his zenith is the one which Geminus would regard as the 'farthest' away. To the same effect is his discussion of the relative heat of various tropical regions, in which he makes it clear that, when he writes of the sun's tarrying over certain parts of the world (οἰκήσεις) on their respective summer solstice circles, he is thinking of the sun as moving to [or close to] and away from the zenith of the observer (ἐπιμονῆς μὲν ⟨οὐ⟩ γινομένης ἐπὶ τοῦ κατὰ κορυφὴν σημείου [at the equator], ταχέως δὲ ἀποχωροῦντος τοῦ ἡλίου) (1).

It may be that, despite this, Geminus did confuse angular distance from the zenith with linear distance from the earth in miles, conceiving proximity to the zenith to be identical with closeness to the earth. But such an adverse judgment is open to some doubt in view of the fact that authors like Cleomedes and Symeon Seth, both of whom, as we have already seen (pp. 386 ff. and p. 393 n. 3), were correctly informed with regard to the position of the sun's perigee and apogee, also write of summer as the time when the sun is closest to our part of the world (οἴκησις), and of winter as that in which the sun is farthest away (2), although it is

---

and on the days of the equinoxes (ca. Mar. 20-21, ca. Sept. 22-23) it is the great circle along which is described the sun's apparent diurnal motion. In other words, 'summer' on the equator comes at the equinoxes, two times a year; and winter likewise comes twice annually, at what are for us in the northern hemisphere the summer and winter solstices, the sun being at its greatest angular distance from the zenith of an observer on the equator ca. June 21-22 and ca. December 21-22.

(1) Geminus, op. cit., 178. 6 ff.

(2) See p. 388 nn. 2 f. supra. Cleomedes, op. cit., 48. 16 ff.: τροπὴν μὲν θερινὴν ποιεῖ [sc. ὁ ἥλιος], ὅταν ἔγγιστα τῆς οἰκήσεως ἡμῶν γενόμενος βορειότατον κύκλον γράψῃ... τροπὴν δὲ χειμερινὴν ποιεῖ, ὅταν ποῤῥωτάτω τῆς οἰκήσεως ἡμῶν γενόμενος καὶ ταπεινότατος ὡς πρὸς τὸν ὁρίζοντα νοτιώτατον γράψῃ κύκλον... Ibid., 44. 23 ff.: ὁπόταν δ' ἐφαψάμενος τοῦ χειμερινοῦ πρὸς ἡμᾶς πάλιν ὑποστρέφῃ [sc. ὁ ἥλιος]...

Nicephorus Blemmydes says (MPG, 142, 1285 A & D) that in summer the sun is closest to our part of the world (τῆς οἰκήσεως ἡμῶν γενόμενος

certain that, in so doing, they were thinking of the relation of the sun to the zenith, and not of the distance of the earth from the sun. Indeed, as the περὶ οἰκήσεων of Theodosius (ca. first century B. C.) and a number of passages in Geminus, Ptolemy, the commentators on Aratus, Pachymeres, and other writers show, οἴκησις is a *terminus technicus* for parallel of latitude, an equivalent for κλίμα and 'geographical position' in general (1), so that references to the sun's being 'closest to our οἴκησις' (2) are to be understood as indicating the sun's closest approach to the zenith at our latitude at the summer solstice, when the sun is visible above the horizon longer, and is more conspicuous in the heavens, than at any other time. Conversely, in the winter, when the opposite is true, it would be farthest from our zenith and hence 'farthest from our οἴκησις'.

---

ἔγγιστα) and in winter farthest away (τῆς οἰκήσεως ἡμῶν ποῤῥωτάτω γενόμενος), but qualifies these words somewhat in his section on the sun in Καρκίνος (*Cancer*, the sign of the summer solstice), where he may, perhaps, be understood as saying that the sun, *viewed vertically* (i. e., from the zenith), is closest to us in the summer, at the time that it starts out towards perigee (MPG, 142, 1316 C): καὶ διὰ τοῦτο καὶ κατὰ κορυφὴν ὢν ἡμῶν ἐκ τῆς τοῦ κόσμου ἐγκλίσεως καὶ προσγειότερος ἀρχόμενος γίνεσθαι, καὶ ἡμῶν ἐγγυτέρω κατὰ κάθετον, καὶ τὸ θερμότατον ἐν ζῳδίοις ἔχων ἐγγειτονοῦν, λέγω δὴ τὸν Λέοντα, μειζόνων γίνεται καυμάτων αἴτιος, ἢ ὅτε τὸ ὑπὸ τοὺς Διδύμους περιενόστει τμῆμα, τῆς οἰκείας σφαίρας τὸ ὑψηλότατον. But the text is ambiguous, and we cannot tell what Blemmydes really meant. Note also that in his transcription of the passage from Cleomedes on perigee he unaccountably suppresses what Cleomedes had to say on this subject (cf. MPG, 142, 1289 B, with Cleomedes, op. cit., 54. 22 ff. quoted in n. 3, p. 393 supra).

(1) Theodosius, *De habitationibus*, ed. Rudolf Fecht (see p. 392 supra), 14-52, n. b.: 16. 11 ff., 36. 19, 38. 35; Geminus, op. cit., 42. 16, 46. 14 f., 56. 5, 68. 9 f., 76. 2, 7-12, 162. 15 - 164. 8, 168. 21 ff., and index s. v.; Ptolemaeus, op. cit. (p. 391 n. 2 supra), 1. 1, 68. 7-9, 261. 10, and passim; E. Maass, op. cit. (p. 390 n. 2 supra), 47. 16 f., 65. 17 ff., 66. 26 ff., 129. 4-6, 317. 1 f.; Joannes Philoponus, *De aeternitate mundi*, ed. H. Rabe (Leipzig, 1899), 16. 6 ff.; Idem, *De opificio mundi*, ed. W. Reichardt (Leipzig, 1897). 138. 20 ff.; Blemmydes, MPG, 142, 1253 C, 1285 D, 1292 C ff.; Pachymeres, op. cit., 330. 26 ff., 367. 2 ff., 375. 16-19, 378. 5 ff., 382. 5-8, 26 ff. On κλίμα, see Ernst Honigmann, *Die sieben Klimata u. die* πόλεις ἐπίσημοι (Heidelberg, 1929).

(2) In view of the astronomical texts discussed supra (Hipparchus, Ptolemy, etc.), it is ridiculous to say, as does Immanuel Hoffmann, without proof (*Die Anschauungen d. Kirchenväter über Meteorologie* [Munich, 1907], 30 n. 1), that the ancients put aphelion [or, apogee] in the winter.

It seems reasonable to suppose, therefore, that the texts which mention the motion of the sun πρὸς ἡμᾶς and ἀφ' ἡμῶν, or towards and away from 'our part of the world' (ἡ ἡμετέρα οἴκησις) (1), etc., refer, not to the sun's passage between perigee and apogee, but to its varying angular distance from the zenith of the observer, and to its relative prominence in the skies at the various seasons of the year. Whether or not this reasoning be justified, it must be said that neither Geminus nor Plutarch nor any of the others who use these expressions, with the possible exception of Alexander Aphrodisiensis, goes beyond the language of Cleomedes and Symeon scrutinized and vindicated above. So far as I can determine, none of them says that the sun is farthest away from the *earth* in winter, or closest to the *earth* in summer (2). It may be objected, of course, that ambiguity is in itself reprehensible, especially when there is no actual proof that, in adopting this terminology, Plutarch and the others were really aware of its proper signification and did not erroneously take it in the sense of distance in miles between the earth and the sun. This is not impossible, although one would then have expected the use of the word γῆ — πρὸς τὴν γῆν, ἀπὸ τῆς γῆς, and the like — in at least one of the texts quoted from this group (pp. 394-7). The failure to use γῆ here may not amount to a vindication of these writers, but it does suggest that they should not be convicted of error without more incriminating evidence.

(1) Pp. 386 II, 388 n. 3, 398 n. 2. Cf. also Theodoretus, *Quaestiones in Genesin*, 1, 15, MPG, 80, 96 AB: ἀπὸ γὰρ τοῦ ἰσημερινοῦ τόπου πρὸς τὰ βόρεια μεταβαίνων, τὸ ἔαρ ποιεῖ [sc. ὁ ἥλιος]· εἶτα ἐκεῖθεν ἐπανιὼν μέχρι τούτων τῶν ὅρων, τὴν θερινὴν κατασκευάζει τροπήν, κτλ.

(2) Geminus's argument that the sun [in its diurnal] course around the earth is at all points equidistant from us (op. cit., 176. 10 ff.: αἱ δὲ ἀνατολαὶ τοῦ ἡλίου καὶ αἱ δύσεις γίνονται ἐκ τοῦ αἰθέρος καὶ εἰς τὸν αἰθέρα, διὰ παντὸς τοῦ ἡλίου ἴσον ἀπέχοντος τῆς γῆς), which has nothing to do with perigee and apogee, is part of his polemic against the theory of a flat earth, whose proponents held that the Ethiopians were burned by the sun because the sun, in this view, makes its closest approach to the earth at sunrise and sunset, when it was thought to be very near the east and the west, the land of sunrise and sunset, the supposed home of the Ethiopians. Cf. Cleomedes, op. cit., 120 ff.; Blemmydes, MPG, 142, 1253 AB.

## Astronomical computations and conclusions.

All of the writers considered above who mention the perigee and apogee of the sun put the former in the zodiacal sign of *Toxotes* (*Sagittarius*) and the latter in the sign of *Didymi* (*Gemini*). Some are more precise and give their results in degrees and minutes of arc, as do Ptolemy, Theon of Alexandria, and Proclus, all three of whom locate apogee in *Didymi* 5° 30′ (roughly five days after the entrance of the sun into this sign) and apogee in *Toxotes* 5° 30′ (also ca. five days after the entry into the sign). Theon and Proclus derive these data from Ptolemy, but exactly the same figures occur in Theon of Smyrna (1), who was dependent upon other sources.

Now Ptolemy's authority for fixing apogee (and perigee) at these points was Hipparchus, whose calculations he claims to have verified by independent observations of his own. Nevertheless, it has been shown that ca. 191 B. C. apogee fell in *Gemini* 5° 30′, that by ca. 150 B. C., because of the precession of the equinoxes and other factors, it had advanced to *Gemini* 6° 12′, and that in Ptolemy's day (140 of our era) it had reached *Gemini* 11° 12′. On this account some have

(1) See pp. 292 f. supra. Claudius Ptolemaeus, op. cit., 1. 1, 233. 8 ff.: τὸ δ' ἀπόγειον αὐτοῦ [sc. τοῦ ἡλίου] προηγούμενον τῆς θερινῆς τροπῆς [which then, as now, was regarded as occurring when the sun entered *Cancer*] τμήμασιν κδL′ἔγγιστα. Ibid., 1. 1, 255. 19: τοῦ μὲν περιγείου, τουτέστιν τῶν τοῦ Τοξότου μοιρῶν ε̄L′... τοῦ δὲ ἀπογείου, τουτέστιν τῶν κατὰ τοὺς Διδύμους μοιρῶν ε̄λ̄.. Theon of Alexandria, op. cit., 3. 879. 11 ff.: τὸ ἀπογειότατον σημεῖον προηγεῖται τοῦ θερινοῦ τροπικοῦ μοίρας κδL′... τουτέστιν ὅτι κατὰ τῆς τῶν Διδύμων πέμπτης καὶ ἡμισείας μοίρας πίπτει. Cf. ibid., 3, 905. 8 ff. Theon does not actually give the position of perigee. Proclus, op. cit., 72. 12 ff.: τὸ μὲν ἀπόγειον εἶναι τοῦ ἡλιακοῦ κύκλου μοιρῶν Διδύμων πέντε καὶ πρώτων ἑξηκοστῶν λ̄, τὸ δὲ περίγειον Τοξότου τῶν αὐτῶν. Theon Smyrnaeus, op. cit., 168. 10 ff.: τὸ μὲν ἀπογειότατον ἔχων ὑπὸ τὸ α, ε′ ς′ μοῖραν τῶν Διδύμων, τὸ δὲ προσγειότατον ὑπὸ τὸ γ, ε′ ς′ μοῖραν τοῦ Τοξότου (n. b., ibid., 157. 2-9); ς′ here is the editor's symbol for one half.

Since the sun moves 360° in a year (tropical year = 365$^{d}$ 5$^{h}$ 48$^{m}$ 45$^{s}$. 98), it moves through the signs of the zodiac at very nearly one degree a day, actually a mean daily motion (in longitude) of 0.° 985647354.

argued that Ptolemy could not have checked Hipparchus personally, and that he did nothing but copy Hipparchus blindly without verification (1).

Apologias for Ptolemy are not wanting (2). But, whether they are to be credited or not, it is obvious that the later writers who repeat these data uncritically can lay no claim here to regard as scientific astronomers. They are, in this respect, merely literary continuators of an astronomical tradition, who were satisfied to take their astronomy on faith. As the following table shows, the error accumulates so rapidly that by the time of Pachymeres, both apogee and perigee were more than 30° (i. e., more than a whole zodiacal sign) ahead of the sign in which he had located them.

This is not to say that Byzantine scholars were wholly ignorant of the experimental method. Nicephoras Gregoras (3) did research which led him to anticipate the results of the Gregorian reform (1582) of the calendar; and George Gemistus Pletho in the fifteenth century made use of contemporary discoveries in his work on the geography of Strabo (4). But, generally speaking, it must be confessed that Byzantine science was rarely more than a phase of the study of the ancient classics, treated as literary texts and not as models for independent empirical investigation.

(1) Theon, ed. A. Rome, 3, 879 n. 5. On the precession of the equinoxes, see George Sarton, op. cit., 1, 367, 403, and index s. v.; Pierre M. M. Duhem, *Le système du monde*, 2 (Paris, 1914), 180 ff.

(2) A. Rome, loc. cit.; Idem, "Les observations d'équinoxes et de solstices dans le chapitre 1 du livre 3 du Commentaire sur l'Almageste par Théon d'Alexandrie", *Annales de la Société Scientifique de Bruxelles*. Série I, *Sciences mathématiques et physiques*, 57 (1937), 213-36; 58 (1938), 6-26.

(3) R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras* (Paris, 1926), 282-5.

(4) See Aubrey Diller, 'A geographical treatise by Pletho', *Isis*, 27 (1937), 441-51, and my forthcoming article, 'Pletho, Strabo, and Columbus'.

*Table of dates: Julian calendar, Greenwich Civil Time* (1).

| Name and approximate date | 1 True (mean) apogee | 2 True (mean) perigee | 3 Approximate date of this writer's apogee | 4 Approximate date of this writer's perigee | 5 Sun enters *Cancer* (summer solstice) | 6 Sun enters *Capricornus* (winter solstice) | 7 Sun enters *Didymi* (*Gemini*) | 8 Sun enters *Toxotes* (*Sagittarius*) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Ptolemy (140) | June $3^d\ 18^h$ | Dec. $3^d\ 10^h$ | May 28 | Nov. 28 | June $23^d\ 14^h$ | Dec. $21^d\ 22^h$ | May $23^d\ 3^h$ | Nov. $22^d\ 12^h$ |
| Theon. Al. (380) | June $6^d\ 1^h$ | Dec. $5^d\ 17^h$ | May 26 | Nov. 26 | June $21^d\ 15^h$ | Dec. $20^d\ 5^h$ | May $21^d\ 3^h$ | Nov. $20^d\ 19^h$ |
| Proclus (450) | June $7^d\ 6^h$ | Dec. $6^d\ 21^h$ | May 26 | Nov. 26 | June $21^d\ 12^h$ | Dec. $20^d\ 5^h$ | May $21^d\ 1^h$ | Nov. $20^d\ 19^h$ |
| Symeon 1070) | June $13^d\ 5^h$ | Dec. $12^d\ 20^h$ | May 21 | Nov. 21 | June $16^d\ 8^h$ | Dec. $15^d\ 18^h$ | May $15^d\ 22^h$ | Nov. $16^d\ 8^h$ |
| Pachymeres (1300) | June $14^d\ 22^h$ | Dec. $14^d\ 13^h$ | May 19 | Nov. 19 | June $13^d\ 22^h$ | Dec. $13^d\ 15^h$ | May $13^d\ 12^h$ | Nov. $14^d\ 4^h$ |
| 1947 | June $22^d\ 10^h$ | Dec. $20^d\ 6^h$ | — | — | June $9^d\ 6^h$ | Dec. $9^d\ 17^h$ | May $8^d\ 22^h$ | Nov. $10^d\ 4^h$ |

(1) The dates in the table can be converted to the Gregorian equivalents by the addition of 13 days for the twentieth century, 8 for the fourteenth (and for March-December, 1300), 6 for the eleventh, and 1 for the fifth and fourth. For the second century, the conversion can be made by subtracting one day from the Julian date: see Robert Schram, *Kalendariographische u. chronologische Tafeln* (Leipzig, 1908), 36 ff.

The figures in columns 3 and 4 are obtained by adding approximately $5^0\ 30'$ (or almost five and a half days: see p. 401 n. 1 ad fin.) to the dates listed in columns 7 and 8.

Dumbarton Oaks.

Milton V. Anastos.

# The "Pratum Spirituale"

It is surprising that those who have written on the history of the Byzantine Empire have not made fuller use of the *Pratum Spirituale* of John Moschus. Unlike much hagiographical writing it can be dated with precision: it reflects the conditions within the Empire in the sixth and the early years of the seventh century. Again, unlike much hagiographical writing, it is free from tortured rhetoric: it can be read not merely as a painful duty laid upon the historical student but as a positive pleasure. When one sees what Sophronius, the friend and companion of John Moschus, could make of four lines of a simple statement in the life of St. Anastasius (1) one can only be grateful that he refrained from re-writing the *Pratum Spirituale.*

It may be worth while to suggest the kind of contribution which these monastic stories can make to our understanding of the thought-world of the East Romans. We do not need to ask how far these stories are historically accurate; it is enough for us to feel confident that they are reported as they were related to John, remembering that he had a wide experience of the ascetic life of his day. He had taken his monastic vows in the famous monastery of St. Theodosius near Jerusalem; from the coenobium he had made his way to the sacred river of Jordan and lived as an anchorite there and later in the New Laura of St. Sabas. When the Persians attacked the eastern provinces of the Empire he withdrew to Antioch, and on the Persian invasion of Syria he retired to Alexandria, and from Alexandria he visited the monasteries and the solitaries of Egypt until on the occupation of Jerus-

(1) Hermann USENER, *Der heilige Tychon,* Leipzig, Teubner, 1907, p. 102-3.

alem by the Persians he sailed to the West and died in Rome. John knew well the life of which he wrote (1).

The Christian worship of the early Church and its ritual practices often enough appear to us as formal usages when they are stated in the text-books; in these stories of the *Pratum Spirituale* the ritual comes alive: it is restored to its setting of daily actuality. Conon, a priest from Cilicia, John tells us, was a powerful man, a member of the monastery of Penthoukla, and so he was appointed to baptise the converted. But when he had to anoint women in baptism he was embarrassed (ἐσκανδαλίζετο) and was contemplating leaving the monastery. A beautiful Persian woman came for baptism, and Conon could not face the ordeal. There was a delay of two days and when the Archbishop heard of it he wanted to appoint a deaconess to administer the rite, but he refrained from doing so because traditional usage did not permit a woman to baptise. St. John the Baptist at length intervened and secured that Conon in future did not recognise the sex of the postulant (ch. 3). We begin to realise the practical problems which might arise. A young man was brought to a monastery desiring to be received as a monk. One of the Fathers through his gift of discrimination said at once that the youth had not been baptised. The candidate was asked who he was and whence he came. He said that he came from the West, his parents were pagans (Ἕλληνες) and therefore he did not know whether he had been baptised. So he was taken to the Jordan and baptised in that sacred river (ch. 138). Another practical problem relating to baptism led to an interesting discussion. On the outbreak of war a party of young men fled to Palestine and among them was a Jewish youth. In the desert the Jew fell ill and at last collapsed. Feeling that he was dying he desired to become a Christian, but his companions were at a loss: they could not baptise him — " We are lay folk ", they said, " only bishops or priests can baptise ". But with oaths and tears the Jew implored them not to deprive him of so great a gift, and so in the end they yielded. With great labour they stripped him

(1) Usener, *ibid.*, pp. 80-100; S. Vailhé, *Échos d'Orient*, 5 (1901), pp. 107-116.

of his clothes, stood him upright and baptised him with the desert sand, giving him the name of Theodore, and each of them said Amen after the invocation of each name of the Holy Trinity. And then the sufferer recovered strength and they all reached Ascalon and reported what they had done to the bishop. He was in grave doubt and summoned all the clergy of the city to consider whether this was a valid baptism. And some said "Yes" because of the miracle of the youth's recovery and some said "No": they quoted the discussion by Gregory of Nazianzus of the different kinds of baptism and none of these met this case. They cited Christ's words to Nicodemus, but others urged that the Apostles were not baptised and it surely would not be held that they did not enter into the Kingdom of Heaven. Finally the bishop decided to send Theodore to the Jordan for baptism in the river (ch. 176).

We may easily fail to take account of the realism of popular thought on the sacraments. Thus a brother in the monastery of Choziba had learnt the prayer of consecration at the Eucharist and one day, when he had been sent to procure bread for the communion-rite, on his way instead of repeating a psalm he recited the consecration prayer. At the celebration of the Eucharist the priest did not see, as he was accustomed to do, the descent of the Holy Spirit. In deep dismay and fearing that he had committed some sin, he threw himself down, weeping, on the floor of the diakonikon; there an angel explained to him that the bread was already consecrated by the words of the brother. Henceforth, it was laid down, no one not ordained to the priesthood should learn the prayer of consecration, while the prayer should never be repeated save at the altar (ch. 25). It would seem that children did not as a rule communicate before they were two years of age; indeed Gregory of Nazianzus advised that baptism should be postponed, unless there was fear of death, until the child was three years old. The children in Syria at the celebration of the Eucharist stood nearest to the altar after the priests and communicated first. And here in some places the priests were accustomed to repeat the prayer of consecration in a loud voice (μεγάλως ἐκφωνεῖν) so that the children learnt it by heart. As they

were shepherding the flocks the children decided to act the celebration of the sacrament; they selected a flat stone to serve as an altar and chose from their number a priest and deacons and over their food repeated the prayer of consecration. But they were prevented from breaking the consecrated bread by a fire which fell from heaven and burned up the Eucharist and the altar-stone (ch. 196) (1).

In Seleucia near Antioch there was a rich merchant, a pious Monophysite; the trusted manager of his business was a Chalcedonian. According to the custom of the country the latter communicated on Thursday in Easter week and took home with him some pieces of the consecrated bread for domestic celebration of the sacrament. The bread he put in a casket and locked it up in his safe. After Easter he was sent to Constantinople; he gave the key of the safe to his employer but forgot the Eucharistic bread. When the merchant opened the safe he found there the bread and waited for the manager's return. The latter, however, was kept in the capital for a year. When Maundy Thursday came round the merchant, knowing that the Eucharistic bread must not be kept for more than a year, was at a loss: he as a Monophysite could not eat the bread which a Chalcedonian had consecrated, so he determined to burn it. When he opened the safe he found that all the pieces of bread had put forth ears of wheat. At the sight of this miracle he and all his family were converted to the orthodox faith (ch. 79).

The same realism is shown in the East Roman belief in the descent of the Holy Ghost in the form of a cloud over the altar, and thus a celebrant will repeat the prayer of consecration until the cloud appears (ch. 27, 150). When once an altar has been consecrated, even though the monks are driven from the monastery or a solitary leaves his cell, an angel is charged by God with keeping perpetual watch and ward over it (ch. 4, 10).

In the *Pratum Spirituale* the sacred icon plays its part in popular devotion. The demon of harlotry well knew the

(1) Cf. a similar story dating from the Arab period but included amongst the narratives of the *Pratum Spirituale*, Byzantinische Zeitschrift 38 (1938), pp. 361-65.

icon's power: he had long been tormenting a monk and the latter grew desperate. "Swear that you will not adore (προσκυνεῖν) the icon of our Lady bearing the Christ Child", said the demon, "and I will trouble you no longer" (ch. 45). A woman had spent large sums of money on digging a deep well and still could find no water. One day she saw someone saying to her "Send and fetch the icon of St. Theodosius of the monastery of the Rock and God will supply you with water". She immediately sent two messengers, the icon was brought and lowered into the well and straightway water began to flow (ch. 81). In a monastery some twenty miles from Jerusalem a solitary had his cave and in it was an icon of the Virgin with the infant Christ; when going on a journey he would light a candle and pray to God that he might travel safely. Then turning to the Virgin he would tell her that he would be away for many days and would ask her to be sure to keep her candle burning until his return "for I leave having your help as my companion on my way". He might be absent from the cave for five or six months, but however long his absence he never found the candle extinguished (ch. 180). Such is the devotion which the Iconoclasts challenged.

From the *Pratum Spirituale* we learn that some of the extravagances of Syrian devotion have penetrated into the monastic life of Palestine. Thus in his youthful fervour Christopher, who had come to Palestine from Rome, used at night to visit the cave of St. Theodosius for prayer. Leading down to the cave were eighteen steps, and at each step Christopher prostrated himself one hundred times. But this discipline proved insufficient and he departed to the desert of Sinai (ch. 105). In another chapter we are told that the πλάξ (was it of stone or wood?) on which the monk stood for prayer was hollowed four fingers deep where his knees and hands were placed when he prostrated himself (ch. 184). It must not, however, be forgotten that alongside of the ascetism of bodily exercises there is also a generous recognition of the asceticism of the spirit (ch. 65, 153, 194).

When the social history of the Empire comes to be written the *Pratum Spirituale* must not be neglected, for in it we see reflected the insecurity of life in the Eastern provinces. There is a report of war in Africa in the account of a Roman

standard-bearer (δρακονάριος) of an engagement with the Mauritiani and the flight of the imperial troops (ch. 20). Egypt and the Thebaid suffer from the bloodthirsty (αἱμοβόροι) barbarians always ready to carry off folk and hold them to ransom (ch. 34). The Mazikes lay waste the whole district of the Oasis, they kill many monks and carry off others as prisoners. When the local church could not produce the twenty-four numismata demanded by the barbarians as ransom for their captives the monk Leo offered himself in their stead and was beheaded (ch. 112). For the ransom of a notary of the church of Antioch his captors demanded eighty-five numismata (ch. 34). The monks of Skiti were scattered by barbarian attack (ch. 55). We are given an account of the siege of Salonica with barbarians laying waste the whole countryside (ch. 69-70). Saracens in Palestine are ready to assault a traveller: thus they meet and kill a solitary on the shore of the Dead Sea (ch. 21 and cf. ch. 133). Under Maurice the Saracen tribal chief Names raids Roman territory; Saracens solemnly promise their priest that if they capture any specially valuable booty they will bring it for sacrifice and in consequence of that promise they refuse to accept a ransom for a youth who was their prisoner (ch. 155).

And there are not only barbarians: there are robbers organised, it may be, in a band of thirty under a robber chief. They have no hesitation in killing their victims (ch. 143). Near Emmaus Cyriacus was a robber who was so pitiless that men knew him as "the Wolf". His gang was composed of Jews and Samaritans as well as Christians. In the absence of Cyriacus the newly baptised who were returning from Jerusalem to their homes were attacked by his followers and, while the men fled, the children were dashed to the ground. When Cyriacus arrived and discovered the atrocity he beheaded the perpetrators and provided a guard for the women (ch. 165). The hostility of the Jews and their readiness to kill a Christian may serve to account for this brutality (cf. ch. 15).

And yet despite this insecurity one of the most striking features of the world of asceticism is its extreme mobility: monks seem to be constantly on the move. You might wish to go to the Holy City to worship at the hallowed places

or to the sacred river of Jordan or to the wilderness. You might have a passionate admiration for the martyrs as had a certain John the anchorite who went to visit St. John in Ephesus, St. Theodore in Euchaita, St. Thecla in the Isaurian Seleucia and St Sergius in Saphas (ch. 180). George an archimandrite goes to Constantinople to discuss with the Emperor Tiberius the affairs of his monastery (ch. 92), while an anchorite performs a miracle at sea when returning from Constantinople (ch. 174).

And John Moschus gives us some hints of the way in which the provincials regarded the central government of the Empire. It must always be remembered that Palestine and Egypt did not see the Emperor in person: these provinces knew the sovereign only as an authority demanding ever higher taxation or brutally intervening through his agents to ruin men. A story such as that told in ch. 186 is thus instructive: a merchant of Tyre was accused to the Emperor of having dissipated τὰ κομερκίου — was he trading on behalf of the State? His property was seized, and he himself, clad only in his shirt, was carried off to Constantinople and thrown into prison. Every day he heard that the Emperor intended to put him to death and he had already despaired of life. It was only by a miracle that the merchant was saved (ch. 186). This is the fashion in which Syria becomes acquainted with the Emperor. And with this narrative may be compared the story of the scandalous bishop of Salonica who relapsed into the worship of idols and was excommunicated by the Church. But he was not at the end of his resources, for he could appeal to the authorities in Constantinople where gold could remove every obstacle. To these authorities in the capital the words of Isaiah (v. 23) could aptly be applied for "they justify the wicked for bribes and rob the righteous of his righteousness". That is an illuminating judgment (ch. 43). Indeed it is only to his face that the Emperor is praised: the monk is praised whether present or absent (ch. 210).

We need a study of the virtues which were most highly valued in the Eastern provinces of the Empire. Thus the model bishop is generous in almsgiving, he does not cherish the memory of injuries, he possesses the gift of tears and has great sympathy with sinners (ch. 140). Of Alexander

the Patriarch of Antioch it was said that his almsgiving and his sympathy were so unbounded that it embraced those who had robbed him. The remark was repeated that nothing was more profitable than to have wronged Alexander (ch. 34). And in this Byzantine world almsgiving is the supreme virtue. The East Roman took his New Testament seriously: his Lord had said "Give to him that asketh thee" (Matthew v. 42) and he sought to obey that commandment. The West is inquisitive in its almsgiving: it seeks, as did St. Basil, to estimate the moral worth of the object of its charity and the use to which its alms will be put. Not so the East Roman: enough for him that Christ had said "Inasmuch as ye have done it unto one of the least of these my brethren, ye have done it unto me" (Matthew xxv. 40). This Byzantine faith is beautifully illustrated in one of John's stories. In Syrian Antioch there were many charitable institutions and at the head of one of them was a Christ-loving man who distributed linen clothing which had been bought from Egypt. To him there came a brother and asked for clothes — not once or twice only but three times. When he came for the fourth time the distributor objected that others needed help and he was not to come again. At night the distributor saw Christ come down from the sacred icon, saw Him raise His cloak and underneath the cloak Christ showed him His garments; "Look", He said, "one; look, two; look, three; look, four! Do not be grieved, for, believe Me, from the moment that you gave these to the poor they became My clothing" [Byzantinische Zeitschrift 38 (1938), pp. 367-8]. There one gets to the heart of East Roman faith. On festivals of the Church the monasteries distributed food to the poor; in the *Pratum Spirituale* we are given particulars of the distribution made in one monastery on Maundy Thursday and Good Friday — half a bushel of grain, five eulogiai (what were these one wonders), five small coins (ἀπὸ φαλερῶν έ), a pint of wine and half a pint of honey (ch. 85). But perhaps no story more vividly reflects the value set by the Byzantine on the virtue of almsgiving than that told by John Moschus in ch. 175. A woman prayed to the Virgin for her aid: the Emperor Zeno had wronged her daughter and she sought to be avenged. She prayed, with tears, for many days and at length the All Holy Mother

of God appeared to her. "Believe me, lady", she said, "many a time have I wished to avenge you, but his right hand prevents me". John's comment is "for he was very liberal in almsgiving".

It is indeed their sheer friendliness which makes some of these holy men so attractive: a village ascete when he knew that a neighbour was too poor to buy seed-corn would take his own oxen and his seed-corn under cover of night and plough and sow his neighbour's field. On the high-road between Jericho and Jerusalem if he saw a weary child he would take him up on his shoulder and seeing another would perch the second child on the other shoulder. If he met a man or a woman with their shoes needing repair he would sit down and mend them: he used to carry with him the necessary tools. And if on his way he came across a dead man, he would say over him the prayers for the dead and then bury him (ch. 24). There is a delightful account of the monk whose charity embraced all living creatures. He would get up very early in the morning and feed all the dogs in the monastery; he gave flour to the small ants and grain to the bigger ants. He soaked biscuits and put them out on the monastery roofs for the birds (ch. 184). It is from such homely pictures as these that we shall best realise why the common folk of the East Roman provinces held the holy men in deep affection.

It is not easy to divine the interpretation of some of the stories in the *Pratum Spirituale* (e. g. ch. 50, 129). Take, for instance, the narrative in ch. 76. A sea captain on his voyage saw ships bound for Alexandria, Constantinople, and other places sailing without any difficulty while his ship alone was held fast for a fortnight and could not be moved. All were in great distress and none could account for the happening. The captain, recognising his responsibility for the crew and the passengers, began to pray for help to God, and one day be heard a voice saying "Throw Mary down (βάλε κάτω Μαρίαν) and you will have a fair voyage". But who Mary might be he had no idea. The voice repeated: "Throw Mary down and you are saved". So the captain called for Mary loudly. Mary was lying on a mattress and answered "What do you want, sir?". The captain replied "Do me the kindness to

come here ", and she rose and came to him. " You see, sister Mary ", he said, " my sins and on my account you are all going to perish utterly ". But she, groaning deeply, said " My master, I am the sinner ". He replied : " What kind of sins have you, woman ? ". Her answer was that there was, alas !, no kind of sin which she had not committed : " I had a husband and two children, one was nine years old and the other five years when my husband died. For some time I remained a widow. There was a soldier living near me and I wanted him to marry me, but he said he would not marry a woman with children born of another husband, and since I loved him I killed the two children and sent to him saying ' Now I have no children '. When he heard what I had done he said ' As the Lord liveth dwelling in Heaven, I will not have her '. And so, fearing that what I had done might become known and I be put to death, I fled ". On hearing her story the captain was still unwilling to throw Mary overboard ; so he devised a scheme (ἐσοφισάμην) : he said " I will get into the ship's boat, and if then the ship sails on, you will know that it is my sins which are holding back the ship ". So he ordered the boat to be lowered and stepped aboard, but neither ship nor boat moved at all. The captain came back to the ship and said to Mary " Now you go into the boat ". And when she went down into the boat it turned round in a circle five times and sank without leaving a trace. Then the ship sailed on and in three and a half days completed a voyage which usually took fifteen days. — That is a very strange and uncomfortable story : what would a Byzantine have made of it ? — what lesson did it inculcate ? God's conception of moral action does to a modern reader seem very singular.

But at these pious stories an East Roman might surely on occasion be allowed to smile. Thus John Moschus heard in the Thebaid of a monk whose cell was near Antinoe ; he had ten disciples, but one of these took no care for his soul and disregarded all the monk's warnings. The disciple died and the monk was greatly troubled. So he prayed to God that it might be revealed to him how it had fared with the disciple's soul. And falling into an ecstasy he saw a river of fire and in the fire a multitude and among them his disciple

wrapped in fire up to his neck. "My child", he said, "was it not on account of this punishment that I begged you to have a care concerning your soul?". And his disciple replied: "I give thanks to God, father, that at least my head is free of the fire. For through your prayers I am standing on the head of a bishop" (ch. 44). A Byzantine must surely have enjoyed that edifying tale.

The *Pratum Spirituale* in a word is full of diversified interest: it has been unduly neglected.

London.

Norman H. Baynes.

# Une antique cité artisanale égyptienne, de l'âge des Pharaons à l'époque chrétienne: Deir el Médineh

Memphis, Thèbes, Alexandrie, tour à tour, éblouissantes capitales de l'Egypte antique, gisent aujourd'hui effondrées sous un linceul de sable ou sous les constructions des villes modernes. Ces grandes cités des vivants laissent encore entrevoir le mystère des anciens mythes dans les ruines majestueuses de leurs temples de pierres ; mais les palais royaux et les logis somptueux de la haute société, moins faits pour braver les injures des siècles, ne rendront probablement à l'archéologie que des vestiges décevants de leur gloire passée. Les éphémères résidences pharaoniques de Lischt, de Malgata, d'Amarna, de Tanis et d'autres lieux, doivent aux savants actuels une résurrection partielle qui donne une pâle image de leur splendeur d'autrefois.

Par un contraste frappant, les villes des morts, les nécropoles des rois et des gens de toutes classes ont subsisté malgré les pillages et la morsure du temps et c'est par leur architecture, leur imagerie descriptive en ronde bosse comme en peinture que peut se reconstituer en grande partie la vie des Egyptiens, en raison du souci qu'ils eurent d'assurer leur survie éternelle basée sur leur existence terrestre. Ce désir d'impérissable destin de tout citoyen était une démocratisation des prérogatives royales. L'histoire nous apprend que, dès son accession au trône, chaque pharaon se préoccupait d'œuvrer davantage pour la postérité que pour le présent, par l'édification d'un nouveau palais et surtout par l'embellissement ou la construction de temples et par la création de son propre tombeau. Pour ces multiples travaux, un nom-

breux personnel artistique et ouvrier devait être recruté parmi les autochtones et les esclaves fournis par les expéditions belliqueuses du règne.

Ainsi se constituaient des ateliers, des corporations artisanes, où chaque spécialité était hiérarchisée et souvent héréditaire. Ces groupements cosmopolites astreints à une communauté constante, tant que durait l'entreprise, soumis à une étroite surveillance de jour et de nuit à cause de la diversité de leurs origines, du niveau de leur moralité et de la valeur des matériaux mis à leur disposition, étaient relégués en un point de la nécropole aussi près que possible du chantier de leurs travaux et en même temps caché aux vues des habitants de la ville des vivants.

Des agglomérations d'artisans des cimetières royaux, très différentes des agglomérations citadines et rurales, furent créées de la sorte au gré des souverains et des changements de capitales; à l'ombre des pyramides de Gizeh sous l'Ancien Empire, au Fayoum sous le moyen Empire, à Thèbes et à Tell el Amarna sous le Nouvel Empire. Ce sont les mieux connues jusqu'ici: mais il en exista certainement d'autres dans les métropoles provinciales.

Celle qui a fourni la plus grande somme de documents sur la vie privée et la religion populaire pendant le demi-millénaire des trois dynasties diospolitaines du Nouvel Empire (XVIII à XX) est la bourgade de Deir el-Médineh dans la Thèbes occidentale.

A l'extrémité méridionale des immenses cimitières thébains de la rive gauche du Nil, Thotmès I[er] installa vers l'an 1580 av. J. C. une troupe artisane à laquelle il donnait pour mission de creuser et de décorer sa tombe aux Biban el-Molouk et réservait une concession territoriale pour y établir son village et sa nécropole particulière. Resserré entre deux chaînons de la montagne lybique, le site de Deir el-Médineh avait été judicieusement choisi, car il répondait à toutes les conditions de sécurité et de proximité des deux vallées funèbres des Rois et des Reines. Ces dernières devaient d'ailleurs une telle destination à un piton rocheux en forme de pyramide naturelle, point culminant du relief thébain, vénéré déjà sous le nom de Sainte Cime d'Occident, qui continuait

la tradition héliopolitaine du tumulus quadrangulaire abritant à son pied les hypogées royaux.

D'abord, une trentaine de familles de carriers, de scribes dessinateurs et de sculpteurs s'installèrent dans un hameau entouré par un haut mur d'enceinte en briques crues frappées au cartouche du roi fondateur. La petite cité close, allongée au fond du vallon, s'inspirait pour sa disposition de la division nautique sur laquelle était calquée la constitution de la corporation.

Dérivée de la primitive existence nilotique des Egyptiens, elle partageait la troupe, assimilée à l'équipage d'un bateau, en deux portions égales ou bordées de droite et de gauche, ayant chacune son état-major de chef de travaux, de scribes contrôleurs, de surveillants et son effectif de spécialistes et de manœuvres.

En conséquence, le village se fractionnait par une ruelle centrale analogue à la coursive d'un navire, en deux moitiés Est et Ouest et, de part et d'autre de l'étroite venelle longitudinale, s'ouvraient les portes des maisons accolées les unes aux autres et distribuées en dents de peigne. Il n'était pas question dans un espace si mesuré de doter chaque demeure d'une cour, d'une étable et de communs comme pour une habitation paysanne. Un logis d'artisan se composait d'une première salle sur rue affectée à la réception des hôtes et aux manifestations du culte familial des ancêtres. Venait en suite la pièce principale, plus haute et plus spacieuse, dont le plafond était soutenu par une ou deux colonnes et dont le divan du maître de maison constituait le meuble le plus important. Dans cette salle du divan, aux murs ornés de peintures et de niches à statuettes, le père de famille recevait, travaillait, prenait ses repas et dormait, tandis que des petites chambres sans décorations faisaient à sa suite, l'office de resserres à provisions et à matériel tout en abritant le sommeil du reste de la maisonnée. Derrière ces cubicules un escalier montait à la terrasse car il n'y avait pas d'étages mais sur le toit plat se dressait parfois une hutte légère de bois et de paille parmi l'entassement très oriental des déchets ménagers, et c'est là que l'étouffante chaleur des nuits d'été ou la tiédeur vespérale faisait monter les habitants avides d'air et de repos. La

maison se terminait contre l'enceinte extérieure par une cuisine simplement couverte d'un treillage de palmes laissant filtrer la lumière et s'échapper la fumée des fours à pain. On y trouvait les mortiers à piler le grain, le pétrin, les amphores et corbeilles pour l'eau et les denrées alimentaires. Les femmes s'y tenaient en général et s'y livraient en dehors des soins culinaires à des travaux de filage et de tissage du lin. Une cave qui était fort souvent un ancien caveau funéraire dont la momie, première occupante, avait simplement été reléguée dans le fond après avoir été toutefois dépouillée de ses bijoux, renfermait d'autres amphores et corbeilles, des coffres à linge et de l'outillage. Près de la descente de cette cave et non loin des fourneaux, les murs enfumés de la cuisine se paraient d'une image sculptée ou peinte d'une divinité protectrice du foyer et des moissons devant laquelle on consacrait quotidiennement les prémices alimentaires. Ces hommages allaient surtout aux déesses serpents Rannout et Mert Seger, mères nourricières des *Ka* du genre humain. L'approvisionnement d'eau était, comme de nos jours, le plus gros souci de ce coin déshérité; il fallait l'aller chercher aux canaux et aux chadoufs des terres cultivées, à plus d'un kilomètre de là, et la rapporter à âne dans des cruches pour remplir les immenses cratères de terre cuite situés à l'entrée du village et sérieusement gardés afin d'éviter tout gaspillage.

Les enfants conduisaient les ânes en corvées incessantes en attendant d'être en âge de devenir apprentis et de fabriquer, sous l'œil de leur père, des amulettes et d'apprendre les secrets du bas-relief et de la ronde bosse. Leurs essais gradués, leurs devoirs d'écriture et de dessin, leurs instruments de travail ont été retrouvés ainsi que les nombreux écrits des scribes, sur papyrus et sur ostraka, témoins de la prolixité bureaucratique de cette époque ramesside particulièrement paperassière.

En temps ordinaire, la population masculine était absente, occupée aux syringes royales où chaque bordée travaillait pendant une décade sans revenir au village. Elle campait la nuit dans des huttes sommaires de pierres, groupées sur un col montagneux à courte distance du chantier en exploitation. Ravitaillée par les soins de leur famille, ou par les entrepôts

des grands temples funéraires du Ramesseum et de Médinet Habou, elle attendait la relève décadaire pour redescendre à Deir el-Médineh, prendre un jour de congé et mettre ce loisir à profit pour des ouvrages personnels dont le plus important était la construction et la décoration de ses propres tombeaux sur les pentes de la colline dominant l'agglomération.

Le long séjour de la royauté à Thèbes, à peine coupé par un exode de cinquante années à Tell el Amarna, le nombre et la grandeur croissante des dynastes, la magnificence progressive des temples funéraires et des hypogées voulant toujours éclipser les œuvres des prédécesseurs, obligèrent la corporation à grossir son effectif et, partant, à agrandir le village de Deir el Medineh à plusieurs reprises, si bien qu'un recensement opéré sous Ramsès III dénombra 120 foyers comptant une moyenne de dix personnes par foyer. Un tel grouillement de vivants et de morts sur une superficie aussi réduite ne pouvait plus subsister sans renoncer à des usages périmés et sans adopter des règles nouvelles d'urbanisme interdisant l'extension des habitations, l'emploi des tombes individuelles égaillées au hasard tout autour de l'enceinte.

Aussi, au retour des derniers rois de la XVIII[e] dynastie de l'escapade amarnienne, certaines maisons furent partagées en deux dans le sens de la longueur, des quartiers suburbains hors de l'enceinte du village clos furent créés en spoliant des sépultures en déshérence, la tombe de famille se substitua au caveau individuel, le cimetière fut restreint à la colline occidentale et l'on y traça des chemins d'accès aux différents étages pour permettre le déroulement des cortèges.

C'est alors que s'édifièrent d'imposants mausolées surmontés de pyramides, précédés de cours avec bassins et jardins, ornées de statues et de stèles, forées de puits funéraires plongeant sous terre et desservant autant de salles que pouvait nécessiter l'enfouissement de nombreuses générations. Alors que les caveaux individuels d'antan n'étaient que de pauvres cavernes mal dégrossies, les caveaux de famille de la nouvelle époque étaient de grandes chambres voûtées construites en briques et décorées de scènes religieuses à l'instar des tombes royales, avec un luxe et une variété de

thèmes qui constituent la plus riche collection mythologique et artistique du grand siècle des Ramsès.

Cette même époque vit éclore tout au long du pied de la falaise septentrionale descendant de la Cime, tout un chapelet de petits oratoires dédiés aux divinités particulières à la plèbe des nécropoles et aux rois défunts héroïsés par la piété populaire. Ce n'était pas une innovation ramesside mais seulement une multiplication d'édifices cultuels provoquée par une mode superstitieuse, un sentiment plus ou moins spontané et opportuniste d'attachement et de reconnaissance envers les rois grands patrons de la corporation. Dès son vivant, on rendait au *Ka* du pharaon un culte divin dans un mémorial où officiait un collège de douze membres assisté de chanteuses et de musiciennes recrutées parmi les épouses et les filles des ouvriers. Les pallacides d'Amon, les chanteuses d'Hathor de Deir el Medineh n'étaient pas plus des religieuses cloîtrées que leurs pères, époux et frères n'étaient des prêtres parce qu'ils portaient les titres de Serviteurs dans la Place de Vérité, de clercs (*ouab*) d'un dieu quelconque.

La plus majestueuse des chapelles de ces confréries laïques était, comme de raison, dédiée aux souveraines d'Occident grandes patronnes de la nécropole: Hathor et Maât. Les préfets de la capitale, par ordre royal, construisaient, chacun pour le souverain de son temps un sanctuaire nouveau dédié aux divines patronnes de la région et y consacraient leurs propres statues tandis que les artisans de tous rangs offraient des statuettes, des stèles, des autels et des tables de sacrifice.

Dans ces cités d'ouvriers, il n'était pas de règle, sans doute par manque d'espace, comme aussi par destination, d'aménager des places publiques, un marché, voire une agora ou des thermes ainsi que dans des villes grecques ou latines.

Les rassemblements de foules avaient lieu hors du village clos, parmi les tombes du cimetière ou sur la couronne de décombres qui entoure toutes les agglomérations orientales. Les tribunaux corporatifs siègeaient dans les chapelles votives devant une statue oraculaire qui prononçait le verdict par gestes convenus. Les cortèges de fêtes se déployaient sur toute la rive gauche du fleuve. Par exemple, la solennelle festivité

de la Vallée déroulait ses processions venues du temple d'Amon de Karnak, depuis le temple d'Hathor de Deir el Bahri jusqu'à celui de Medinet Habou, en traversant toute la nécropole et s'arrêtait au petit reposoir de Deir el Medineh pour que la statue du dieu thébain pût rencontrer la vache sacrée de la déesse d'Occident avant de rentrer par Louqsor jusqu'en sa demeure. Les artisans en costumes de cérémonie, portaient la barque Ousirhat contenant l'effigie divine enfermée dans son tabernacle et tout le peuple escortait l'arche sainte en poussant des acclamations et en chantant des hymnes. Parfois encore les pompeuses obsèques d'un roi, ou d'un membre de sa famille, traversaient le Nil et s'acheminaient vers les vallées funèbres, accompagnées par la multitude cosmopolite des Memnonia libérée à cette occasion de son labeur quotidien. D'autres fois enfin des mouvements insurrectionnels secouaient la torpeur du quartier de la mort lorsque un retard dans la distribution périodique du salaire en nature poussait les gens affamés vers les greniers du Ramesseum. Alors la garde nubienne intervenait et le vizir de Thèbes craignant la colère royale autant que la vindicte populaire entrouvrait les portes des magasins et donnait aux scribes licence de calmer l'émeute par une répartition de grains et d'autres denrées. C'est que malgré son éloignement, Ramsès II à ce moment en villégiature dans sa résidence deltaïque de Tanis, se faisait tenir au courant des agissements de ses fonctionnaires thébains et des besoins de la population de sa capitale du Sud.

Lorsqu'après son long règne et les passages plus ou moins éphémères de ses successeurs sur le trône, l'ombrageuse jalousie du sacerdoce d'Amon rendit la vie des pharaons de plus en plus difficile et précaire, il s'ensuivit que les ateliers des nécropoles souffrirent par contre-coup de cette rivalité entre la puissance grandissante du temple et la décadence progressive du palais. Les chantiers subirent des périodes de chômage et la disette devint endémique à Deir el-Medineh.

Comme il n'est pires conseillères que l'oisiveté et la misère, ces demi-esclaves d'origines si disparates et de moralité moins que parfaite, dont la convoitise était sans cesse attisée par la vue des trésors enfouis par eux-mêmes dans les syringes royales, trouvèrent dans la violation des sépultures,

l'expédient le meilleur à l'amélioration de leur sort. Le relâchement complice de la surveillance à tous les degrés, l'exemple pernicieux de la concussion des hauts fonctionnaires favorisait leurs entreprises sacrilèges. Cette histoire est de tous les temps.

Pour arrêter le scandale de ce pillage éhonté il fallut au début de la XXI^e^ dynastie, une réaction violente, des procès et des châtiments, le transfert dans des cachettes supposées inviolables des restes des momies royales et de leur trousseau funéraire. Mais l'avènement des Rois Prêtres issus de Karnak et le départ vers le Delta de la lignée pharaonique réputée légitime marquèrent pour Deir el-Médineh la fin de toute activité. Le site tomba dans l'abandon et ses habitants émigrèrent individuellement ou en masse vers d'autres lieux.

Où allèrent-ils? Restèrent-ils aux ordres des nouveaux maîtres de Thèbes pour creuser et orner les tombeaux encore inconnus des Rois Prêtres en quelque vallée lontaine de la chaine libyque? Les graffiti qu'ils avaient la coutume de graver sur les rochers au voisinage de leurs chantiers guideront les recherches archéologiques Suivirent-ils au contraire les rois bubastites au Delta?

Un certain nombre d'entre eux se sont réfugiés à l'abri des murs de Médinet Habou pour fuir les hordes pillardes venues des déserts et se soustraire à l'insécurité de Deir el Médineh. Toujours est-il que l'éclipse de la corporation qui n'avait été que temporaire au temps du schisme atonien, devient totale à la fin de la XX^e^ dynastie. On ne peut considérer comme un regain d'activité des ateliers ni comme une réoccupation du site, la création au nord du temple, sous la XXV^e^ dynastie, des tombeaux rupestres des deux dernières grandes adoratrices d'Amon, les deux prêtresses saïtes Nitokris et Ankhnesneferabra.

Il faut atteindre le début de l'ère ptolémaïque, lorsque Philopator entreprit de reconstruire en matériaux durables le temple d'Hathor et de Maât, pour retrouver des traces partielles d'existence dans la portion septentrionale du village pendant les cent cinquante ans que les Lagides et César Auguste ont mis à édifier, sans parvenir à l'achever, le sanc-

tuaire de grès des patronnes de la nécropole thébaine. Le reste du village demeure à l'état de ruine et certains néocores de Sérapis utilisent une cave d'habitation pour s'y faire inhumer en famille. Le cimetière des artisans ramessides est mis en coupe réglée par des associations de choachytes qui vendent à l'encan une partie de caveau et les momies anciennes qui s'y trouvent aux habitants de la ville de Djèmé installés à Médineh Habou. Le paganisme égyptien et gréco-romaine se meurt pendant que le christianisme apparaît en Haute Egypte. D'abord quelques rares anachorètes adeptes des doctrines du Christ de Palestine, viennent timidement vivre en troglodytes dans les cavernes de la montagne et les tombes du cimetière.

Puis leur nombre augmenta, et vers le V^e^ siècle, le monachisme succède au cénobitisme quand la communauté chrétienne est devenue très importante et que les premières persécutions ont imposé le groupement des néophytes à l'ombre de monastères fortifiés. Partout dans la nécropole se dressent les murs épais des couvents coptes. Naturellement le temple païen de Deir el Médineh, avec sa haute enceinte crénelée de briques, offrait, par suite de sa désaffectation, le refuge le mieux indiqué pour les fidèles de la nouvelle religion. Le sanctuaire d'Hathor devient à ce moment, sous la crosse pastorale de l'évêque Ibrahim et sous la sainte protection du martyr Isidoros, le centre cultuel de toute la région funèbre et ce monastère de Phoebamon acquiert le nom qu'il gardera à l'époque arabe de « Deir el Médineh »: le Couvent de la Ville (de Djèmé).

Les moines et quelques laïcs occupent les constructions internes des Ptolémée et la masse des chrétiens s'installe dans les antiques maisons des alentours c'est à dire dans les quartiers du village situés au nord du temple, où les ouvriers et les prêtres de l'époque gréco-romaine les avaient précédés.

On a reproché la fureur iconoclaste aux premiers disciples de Jésus et on leur a attribué beaucoup de destructions qui sont imputables à des temps plus proches de nous. Sans doute ont-ils commis, à notre point de vue archéologique, des crimes regrettables; mais ils héritaient une tradi-

tion vieille comme le monde, et venue de haut, puisque un Ramsès II, pour ne citer que lui, s'attribuait les images de ses prédécesseurs en martelant leurs noms pour y substituer ses propres cartouches. Malgré tout, Deir el Médineh, son village, ses chapelles et ses tombes, est parvenu jusqu'à nos jours dans un état de conservation qui permet de le faire revivre avec une intensité plus grande que n'importe quelle cité de l'ancienne Egypte.

Le Caire.

Bernard Bruyère.

# "Symbole de Nicée" ou "Foi de Nicée"?

Il est courant de parler du « symbole » que les Pères, réunis à Nicée le 20 mai 325, rédigèrent pour répondre aux erreurs d'Arius. Ainsi Tillemont: « On fit un autre symbole que celui qu'avait présenté Eusèbe;... il semble qu'Osius ait esté commis pour dresser le symbole... Hermogène fut choisi pour écrire le symbole... Saint Basile qualifie ce symbole de grand et invincible symbole » (1). Ainsi Duchesne : « C'est ainsi que fut formulé le célèbre symbole de Nicée » (2). Ainsi encore Lietzmann: « Le 19 juin 325, le symbole et les canons furent officiellement signés » (3). On pourrait multiplier les exemples.

Mais s'agit-il vraiment là d'un *symbole?* Il vaut peut-être la peine de se le demander, et de rechercher, à partir des textes, quel titre les anciens eux-mêmes donnaient à la formule dogmatique rédigée à Nicée (4).

Le document le plus ancien que nous ayons sur ce sujet est la lettre écrite au lendemain du concile par Eusèbe de Césarée aux fidèles de son Eglise, pour justifier son attitude à Nicée. Voici en quels termes il parle du symbole: « La *foi* (πίστις) présentée par nous (3); la foi rédigée au concile (8); l'anathématisme joint à la foi (15) » (5). Ainsi encore, au dire de

(1) *Mémoires...*, t. VI, pp. 655-657.

(2) *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, p. 149.

(3) *Histoire de l'Église ancienne*, trad. fr., t. II, p. 117.

(4) Sur le texte du « symbole » de Nicée, v. en dernier lieu I. Ortiz de Urbina, *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947, ch. I. Quoi qu'il en soit du texte lu à la VI[e] session de Chalcédoine, il faut s'en tenir au texte traditionnel.

(5) Le texte de la lettre dans Socrate, *Hist. Eccl.*, I, 8 ; P. G. lxvii, 69 ; Théodoret, *Hist. Eccl.*, I, 12 ; éd. Parmentier, p. 49-50. Les deux historiens eux-mêmes ne parlent pas autrement : « la confession de foi (συμ-

Sozomène, Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée expliquent qu'ils ont souscrit la πίστις, mais sans accepter l'anathème qui la suivait (1).

Athanase, qui était présent au concile, ne parle pas autrement. Jamais il ne dit le *symbole*, mais toujours la *foi*.

Citons le *De decretis Nicaenae synodi* : « les évêques ont exprimé contre eux [les ariens] la saine *foi* de l'Eglise (2). « La *foi* que le concile a confessée par écrit, est celle de l'Eglise catholique » (3).

La lettre aux évêques d'Egypte et de Libye : « Ayant entre les mains la *foi* rédigée par les Pères à Nicée » (4).

Le *Tome aux Antiochiens* rappelle que le concile de Sardique refusa de rédiger une nouvelle formule de foi (πίστις), en déclarant qu'il fallait s'en tenir à la *foi* professée par les Pères à Nicée, sans rien ajouter à la confession (ὁμολογία) de Nicée (5). La *Lettre à Jovien* parle de la *foi* professée par les Pères à Nicée (6). Ainsi encore la *Lettre à Epictète* : « La *foi*, professée par les Pères selon les Ecritures, suffit à renverser toute impiété, et à établir la vraie foi du Christ » (7).

Parfois encore la formule est plus générale : « ce qui a été écrit au concile » (8).

De même, parlant du « credo daté », des formules d'Antioche, de Sirmium, de Séleucie, le *De synodis* n'emploie jamais d'autre terme que ceux de πίστις, γράμμα περὶ πίστεως (8, 11, 25, 26, 27 ; P. G. XXVI, 692-693 ; 700 c, 725 b, 728 a, 731 a) (9).

---

φονία τῆς πίστεως) apportée à Nicée » (Socrate, I, 8 ; P. G. LXVII, 68 a) ; « ils ont rédigé ce texte (γραφή) » (I, 8 ; 72). « Ils ont rédigé et confirmé par leurs signatures la *foi* qui a maintenant droit de cité dans les églises » (Théod. I, 7, 16 : Parmentier, p. 33). Cf. Philostorge, « être d'accord avec la définition de foi (τῆς πίστεως ὅρῳ) de Nicée » (I, 9, éd. Bidez, p. 9-10).

(1) Sozomène, *Hist. Eccl.*, II, 16 ; P. G. LXVII, 973.

(2) 3 ; P. G. XXV, 428 c.

(3) 27 ; 458.

(4) 21 ; 588 a ; cf. 5-6, 549 a b, 552 b.

(5) 5 ; 800-801 ; cf. 6, 804 a.

(6) 2 ; 817 a.

(7) 1 ; P. G. XXVI, 1042 a.

(8) *Ep. ad Afros*, 3, 4, 5 ; P. G. XXVI, 1033-1636 ; cf. *Apol. c. Arian.* 7 ; P. G. XXV, 261 c : τὰ παρ' ἐκείνῃ.

(9) L'usage est constant, par exemple chez saint Basile, qui oppose à la « foi de Nicée », ἡ πίστις ἡ κατὰ Νίκαιαν, les innombrables πίστεις rédigées

En 363, la lettre de Mélèce à Jovien ne parle pas d'autre chose que de la foi de Nicée, la foi du saint concile réuni jadis à Nicée (1).

Vers la même époque, en Occident, Lucifer de Cagliari ou saint Hilaire ne parlent pas autrement : « Sanctae Ecclesiae fides » (*De sancto Athanasio*, II : Hartel, p. 167 ; cf. *De non parcendo...*, p. 247). « Quid igitur fuerit expressum [à Nicée], *fides* ipsa, ut est exposita, commendat. — suit le texte du « symbole » : Incipit *fides*... — *Fides*... quae apud Nicaeam ordinata est » (2). Dans *Frg. hist.* IX, 1 (3), *a symbolo accepto nos recedere non oportere* ne vise pas le symbole de Nicée, mais bien le symbole baptismal (R), comme *De Trin.* XII, 57 : « In meae *regenerationis symbolo* » (4).

Grégoire d'Elvire (5) qui cite la formule de Nicée, ne parle pas lui non plus de symbole, mais de *Nicaenae synodi tractatus*.

En 374, Epiphane parle de la *foi* transmise depuis les saints apôtres, de la *foi* de Nicée (6).

La correspondance de saint Basile revient bien souvent sur le concile de Nicée et sur la formule qui y fut rédigée. C'est une πίστις. Nous ne citons que deux lettres : *Ep.* 81 : « Hermogène, au grand synode, a écrit cette grande et infrangible *foi* » (7). *Ep.* 258, 2 : « Nous ne pouvons rien ajouter à la *foi* de Nicée, pas même le plus petit mot, sinon la glorification du Saint-Esprit, parce que les Pères n'ont mentionné ce sujet qu'en passant, puisqu'aucune discussion n'avait encore été

---

par les synodes successifs (*Ep.* 244, 9 ; P. G. XXXII, 924 a b). Voir aussi SOCRATE, *H. E.* II, 10, 19, 30, 37, 40 ; III, 25, IV, 12 (P. G. LXVII, 200, 221, 224, 280, 304, 337, 453, 485) ; qu'il s'agisse des formules d'Antioche, de l'ecthèse macrostique, des formules de Sirmium ou de Rimini, il ne connaît que πίστις ou ἔκθεσις. Mais voir-ci dessous, p. 433, n. 3.

(1) SOCRATE, *Hist. Eccl.* III, 24 ; P. G. LXVII, 453.

(2) *Frg. Hist.* II, 27, 28 ; P. L. X, 654 ; Feder, p. 150.

(3) P. L. X, 697 ; Feder, p. 95.

(4) P. L. X, 472.

(5) *De Fide*, P. L. XX, 50.

(6) *Ancor.* 119, 120 ; P. G. XLIII, 253.

(7) P. G. XXXII, 457 c ; c'est le texte auquel faisait allusion Tillemont dans le passage que nous avons cité au début de cet article.

soulevée à ce sujet ». (1). Ailleurs, c'est un κήρυγμα (*Ep.* 52, 1, 392 c), un δόγμα τῆς πίστεως (2).

Citons encore saint Grégoire de Nazianze: « Quant à la *foi* de Nicée, définie par les saints Pères réunis à Nicée pour détruire l'hérésie d'Arius, nous ne lui avons jamais rien préféré, et nous ne pouvons rien lui préférer; mais avec la grâce de Dieu nous nous en tiendrons toujours à cette foi » (3).

Voilà donc comment se présente la situation au IV^e^ siècle. La foi de Nicée n'est pas un symbole. Le symbole, c'est la profession de foi baptismale. Assurément, l'Orient du IV^e^ siècle n'emploie pas en ce sens ce terme grec comme le font les latins depuis saint Cyprien (4): *symbolo baptizare*, *symboli legem* (5). Le *symbolum Trinitatis* de Firmilien de Césarée (6) ne nous vient qu'à travers une traduction latine, sans doute de Cyprien lui-même, et demeure trop isolé pour qu'on puisse y voir un témoignage de la diffusion en Orient du mot *symbole* pour désigner la confession baptismale (7). Cette confession baptismale, c'est l'ὁμολογία dont parle le papyrus de Dêr-Balizeh (8), l'ἐπαγγελία πίστεως, la πίστεως διδασκαλία, l'ὁμολογία,

(1) P. G. XXXII, 949 b, cf. *Epp.* 51, 2. 389 d ; 125, 1, 2, 545 b, 548 c, (citation du « symbole »); 114, 529 a ; 140, 587 b ; 159, 1, 620 b ; 226, 3, 848 c.

(2) *Ep.* 245, 289 a.

(3) *Ep.* CII, à Clédonius, 1 ; P. G. XXXVII, 103.

(4) Dans TERTULLIEN, *Adv. Marc.* V, 1 (P. L. II, 469), « quo *symbolo* susceperis apostolum Paulum... », *symbolum* désigne au premier chef une *tessera*, un signe de reconnaissance. Mais il est *possible*, sans plus, qu'il y ait dans ce mot une allusion au « symbole » baptismal. Cf. KATTENBUSCH, dont les conclusions sur ce point sont plus nuancées dans son gros ouvrage *Das apostolische Symbol* (t. II, p. 22, n. 21, p. 80, n. 43) que dans son article de la *Realencyklopädie*, XIX, p. 197.

(5) *Ep.* LXIX, 7.

(6) *Ap.* CYPR. *Ep.* LXXVIII, II.

(7) KATTENBUSCH (*Das Apostolische Symbol*, II, pp. 189-190) estime même qu'il ne s'agit chez Firmilien que de la triple immersion ou de la formule baptismale au nom des trois personnes, et non d'un symbole proprement dit. C'est sans doute aller trop loin. L'*interrogatio legitima et ecclesiastica* évoque trop naturellement l'interrogation de la *Tradition Apostolique*, pour qu'on ne puisse songer à y voir un « symbole » proprement dit. Mais que cette profession de foi ait effectivement porté à Césarée le nom de symbole, c'est moins certain.

(8) ὁμολογεῖ, éd. Wessely, P. O. XVIII. 427-428, l'ἐπαγγελία ou l'ὁμολογία βαπτίσματος des *Constitutions Apostoliques*, VII, 42.

ou tout simplement la πίστις de saint Cyrille de Jérusalem (1), ou l'ὁμολογία τῆς πίστεως de saint Basile, profession de foi à la Trinité, à laquelle répond le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (2) Ainsi au IVe siècle encore, l'Orient ne connaît pratiquement qu'un seul mot, πίστις, pour désigner le *credo* baptismal et les formules conciliaires.

Mais la formule de Nicée n'est pas un *credo* baptismal; on n'en veut ici pour preuve - ou pour indice — que deux faits: l'emploi du pluriel (πιστεύομεν) au lieu du singulier, habituel dans le symbole: en professant sa foi, le catéchumène s'engage lui-même personnellement; — et surtout la brièveté de la troisième partie: « Et au Saint-Esprit »: le *credo* baptismal reproduit dans sa structure la foi trinitaire, au second membre s'insère depuis le IIe siècle la foi au Christ, né de la Vierge Marie, mort et ressuscité; à la troisieme personne se rattache toute l'œuvre de notre salut, par l'Esprit, dans l'Eglise, pour la résurrection de la chair. Rien de tout cela dans notre formule, qui ici tourne court. Il n'est pas vraisemblable qu'un *credo* baptismal se soit terminé brusquement sur la mention de l'Esprit-Saint (3). Ainsi, au IVe siècle, on ne parle que de la « foi de Nicée », et on ne voit pas dans la formule des trois cent dix-huit Pères un « symbole » baptismal.

***

Au Ve siècle, les choses se présentent assez différemment. Avant 425, saint Cyrille d'Alexandrie (4) cite tout au long la formule de Nicée, ἔκθεσις πίστεως, mais auparavant il a fait en

(1) *Catéch.* IV, 2; V, 12; XVIII, 21, 28, 32; XX, 4; P. G. XXXIII, 457 a, 520 b, 1041 b, 1049 c, 1053 a, 1080 b. — On remarquera que *Catéch.* XIX (*Mystag.* I), 9, P. G. XXXIII, 1073 c, juste avant l'allusion à la profession de foi baptismale, on trouve le mot σύμβολον, mais au sens courant de symbole, figure.

(2) *De Spir. Sancto*, I, 12; P. G. XXXII. — KATTENBUSCH (*op. cit.* I, p. 345; cf. II, p. 234) refuse de voir ici une allusion à un symbole, mais cette profession de foi baptismale est-elle autre chose que ce que nous appelons le symbole? Dans CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéch.* XIX, 9, n'a-t-on pas précisément un symbole?

(3) A. E. BURN, *Creeds*, dans *Encycl. of Rel. and Ethics*, IV, 239.

(4) *Dial. de sancta et consubst. Trinitate*, I; P. G. LXXV, 668 b.

termes pompeux l'éloge de ce *symbole de la foi*, τὸ τῆς πίστεως σύμβολον. La correspondance du patriarche d'Alexandrie connaît également les deux expressions, πίστις et σύμβολον πίστεως. *Ep.* I aux moines d'Egypte, τὸ τῆς πίστεως σύμβολον (1); 17 à Nestorius: « le *symbole de la foi* autrefois rédigé dans le Saint-Esprit par le saint et grand concile réuni autrefois à Nicée..., la *foi* de l'Eglise catholique et apostolique » (108 c, 109 a); *Epp.* 38, 39, 40: *foi* (172 c, 176 d, 183 d); *Epp.* 37, 46, 48: *symbole* (168 c, 240 a, 249 a). La lettre 39 à Jean d'Antioche réunit les deux expressions en marquant l'équivalence: « la *foi* définie à Nicée ou le *symbole de la foi* » (180 d). La lettre 55 est un commentaire du symbole de Nicée, « le symbole immaculé de la vraie foi » (2); les lettres 69, 70, 71 font allusion à cette explication ou interprétation du *symbole* (3). La lettre 40 enfin, pour ne plus citer que celle-ci, énumère les sources de la foi: l'Ecriture inspirée, la sagesse (νῆψις) des saints Pères..., le *symbole* de la foi (188 c). Tout le contexte montre qu'il s'agit bien du symbole de Nicée, « cet ancien et vénérable symbole » auquel Cyrille ne prétend pas le moins du monde ajouter une nouvelle profession de foi ou un nouveau symbole (188 b).

Les débats d'Ephèse nous permettent de faire une constatation analogue (4). Jean de Jérusalem demande que l'on fasse lecture de la *foi* exposée par les trois cent dix-huit Pères de Nicée. Alors, ajoute le rédacteur des Actes, le *symbole* fut lu comme suit... (5). Cyrille ensuite parle de « la véritable parole de foi, ou *symbole* » (1140 a). Au cours des débats, par contre, les évêques qui pour marquer leur accord avec Cyrille et leur réprobation de Nestorius, font à peu près tous allusion à la formule de Nicée, n'emploient pas, autant qu'on peut voir, d'autre expression que πίστις ou ἔκθεσις.

(1) P. G. LXXVII, 16 b.

(2) P. G. LXXVII, 296 a.

(3) 340 c, 341 b, 344 a.

(4) Sur l'utilisation à Éphèse du symbole de Nicée, v. H. DU MANOIR, *Le Symbole de Nicée au Concile d'Éphèse*, « *Gregorianum* », XII (1931), pp. 104, 137, repris dans *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944, pp. 65-70.

(5) MANSI, IV, 1137 b c.

Ainsi font encore les documents des « orientaux », la lettre de Nestorius à l'empereur, le synode de Nestorius et de Jean, les lettres de Jean d'Antioche (1).

En sa sixième séance, le concile est amené à s'occuper d'une formule de foi présentée par Charisius de Philadelphie comme venant de deux prêtres de Constantinople ; cette profession de foi, ἔκθεσις δογμάτων, d'ailleurs très prolixe, a été rédigée ἐν τάξει συμβόλου, en forme de symbole. Et les évêques concluent en interdisant de « présenter, d'écrire ou de composer une autre πίστις que celle qui a été définie par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit » (2). — On peut rappeler aussi qu'aux premiers jours du conflit nestorien, la *Contestatio* d'Eusèbe de Dorylée avait présenté la foi de l'église d'Antioche en termes tout proches du *symbole* de Nicée (3).

Ainsi, au début du V^e^ siècle l'usage du mot σύμβολον pour désigner la formule de Nicée est encore loin d'être général, mais il tend à se répandre et bientôt le terme aura acquis droit de cité (4). Vingt ans plus tard, au moment des premières querelles autour d'Eutychès et du monophysisme, nous nous trouvons en face d'une situation analogue. Ici encore, on se réfère à la « foi de Nicée », à « la foi orthodoxe des saints Pères de Nicée, qui est la règle de la vraie foi » ; qu'il s'agisse de la lettre de Marcien (5), des déclarations d'Eutychès et de l'interrogatoire qu'on lui fait subir (6), ou de la lecture faite au synode d'Ephèse de 449 ou au concile de 451, c'est toujours la πίστις, l'ἔκθεσις πίστεως, le μάθημα de Nicée (7).

Vers la même époque cependant, l'*Eranistes* de Théodoret (448-450) cite tout simplement le « symbole de la foi », c'est-à-dire le symbole de Nicée (*Eran.* III ; P. G. LXXXIII, 281 a). Sozomène, qui écrit entre 439 et 450, parle à plusieurs

(1) MANSI, IV, 1233 a, 1265 a d, 1268 d, 1273 b, 1276 b, 1277 b c, 1280 c, 1376 b c, etc.

(2) MANSI, IV, 1345 a, 1361.

(3) MANSI, IV, 1009 e.

(4) KATTENBUSCH, *op. cit.*, II, p. 232.

(5) MANSI, VI, 597 d.

(6) 629 c, 640 c, 644 a, 788 c, 800 a.

(7) MANSI, VI, 836 ss., 856-957, VII, 9 a, 109 b.

reprises de πίστις pour désigner les différentes formules de foi qui se sont succédées au cours du IV[e] siècle (1). Cependant, dès le début de son ouvrage, il parle tout uniment du *symbole* de la foi qui été définie alors à Nicée (I, 20 ; 920 d).

A Chalcédoine enfin, la définition conciliaire, qui se réfère à l'ἔκθεσις πίστεως des trois cent dix-huit Pères (2), cite le symbole « de Constantinople », « symbole sage et salutaire de la grâce divine » (112 c), le « symbole des Pères » (3), cite aussi la lettre de Cyrille « interprétant le symbole salutaire (113 c), et interdit « de présenter, d'écrire ou de composer un autre *symbole*, σύμβολον » (116 c). La comparaison avec le décret d'Ephèse que nous venons de citer est suggestive : en 431, on parle de πίστις, en 451, de *symbole*.

***

Ainsi, la formule édictée à Nicée n'est pas une profession de foi baptismale, et de ce chef, elle n'aurait pas droit à être appelée un *symbole*, pas plus qu'on n'appellerait symbole, par exemple, la définition de Chalcédoine. Règle de foi et confession baptismale sont choses différentes. On l'a bien montré pour Irénée et Tertullien (4). Le « symbole », c'est la profession de foi exigée du catéchumène à la prédication évangélique; elle peut être extrêmement brève, et se réduire à l'essentiel : « Je crois que Jésus-Christ est le fils de Dieu » (5). La règle de foi, c'est, pour reprendre les expressions de saint Cyrille citées plus haut, l'Ecriture, la sagesse des Pères, les définitions de l'Eglise; dans son contenu comme dans sa formule, elle est beaucoup plus ample que le symbole. Ce sont ces deux réalités différentes qu'au IV[e] siècle encore, en Orient, désigne le même mot πίστις.

(1) *Hist. Eccl.* I, 21, 25; II, 16; III, 5, 11, 12; IV, 17, 22; IX, 10; P. G. LXVII, 921 b, 924 a, 929 a, 973 b, 1044 b, 1060 b, 1064 a, b, 1161 c, 1181 b, 1647 a.

(2) MANSI, VII, 109 b.

(3) 116 c.

(4) D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 1933, pp. 287-289, 296-297.

(5) *Act.* VIII, 37, texte « occidental ».

Réalités distinctes, elles sont assez proches cependant; car c'est « dans le baptême que le chrétien reçoit la règle infaillible de la vérité » (1), et cette règle tend à s'identifier avec la profession baptismale. Pour Tertullien, par exemple, le symbole, distinct pourtant de la règle de foi, en est la meilleure expression (2).

Aussi, est-ce tout spontanément que les évêques réunis à Nicée pour condamner Arius, ayant à définir la foi, le font en empruntant le cadre d'un symbole, le symbole baptismal de Césarée que leur fournit Eusèbe. Il est dès lors concevable que la formule de Nicée ait pu devenir une formule baptismale: soit qu'on l'ait substituée aux *credos* déjà existants (3), soit qu'on ait remanié ces symboles locaux par des additions empruntées à la foi de Nicée. Ce fut là, on le sait, le cas pour la formule dite « de Nicée-Constantinople », symbole baptismal de Jérusalem ou de Constantia (Salamine en Chypre), remanié dans le sens nicéen. Ce « symbole de Nicée-Constantinople » deviendra ainsi le symbole baptismal de toutes les Eglises d'Orient, il sera même pendant un temps en usage à Rome, s'il faut en croire le sacramentaire Gélasien (4).

Le symbole baptismal de Césarée de Palestine est devenu à Nicée règle de foi; à son tour la règle de foi formulée à Nicée est devenue symbole baptismal. La foi de Nicée est devenue le symbole de Nicée.

Le Saulchoir.

Pierre Thomas Camelot, O. P.

(1) Irénée, *Adv. Haer.* I, 1, 20 ; P. G. VII, 545.

(2) Van den Eynde, *op. cit.*, p. 296.

(3) Kattenbusch, (*op. cit.*, I, pp. 342-347) croit pouvoir établir que saint Basile aurait été le premier à faire de la formule de Nicée un symbole baptismal. C'est possible... Dans Socrate (*Hist. Eccl.*, 25 ; P. G. LXVII, 453 c), l'emploi du mot μάθημα serait aussi l'indice qu'il en aurait été de même à Constantinople vers 380 (*id.*, I, p. 229 n. 4, II, p. 739) et cf. la note de Valois sur Socrate, *Hist. Eccl.* I, 8 ; P. G. LXVII, 72 c d.

(4) Éd. Wilson, pp. 53-54.

# Les Sacaraukes

Les Sacaraukes ne sont nommés que dans une demi-douzaine de textes grecs ou latins. C'est dire que nos renseignements sur eux n'ont rien de très précis. On en a abusé pour les reléguer dans le plateau d'Oust-Ourt. Je suis convaincu que c'est une complète erreur, et j'indiquerai tout à l'heure d'où elle provient. Je reconnais qu'elle n'est pas de nature à fausser notre conception de l'histoire universelle. Mais, en la rectifiant, on est amené à faire quelques observations qui ont leur petite importance, et par exemple à parler de la Cappadoce, centre naturel des études de ce recueil.

Prenons les textes dans l'ordre chronologique.

Au temps de l'empire achéménide (V^e^ siècle av. J. C.), les confins nord-orientaux de cet empire étaient hantés par des peuplades nomades d'origine diverse, auxquelles les Grecs appliquaient le nom générique de Scythes, et les Perses celui de Saces (1). Ce dernier nom devait être celui d'une horde particulière, qui avait été généralisé comme plus tard celui des Huns ou des Tartares. Et cette horde devait nomadiser à l'extrême Est du domaine, puisque les Chinois ont connu ce nom sans l'avoir emprunté aux Perses, pas plus que ceux-ci n'ont pu l'emprunter aux Chinois: il reste que le nom devait venir des indigènes eux-mêmes, qui l'ont fait retentir aux oreilles des uns et des autres. Les Perses distinguaient d'ailleurs plusieurs variétés de Saces, parmi lesquelles ne figurent pas les Sacaraukes (nous verrons si l'on ne peut formuler une conjecture sur le second élément de ce mot).

Les Grecs parlent de Saces quand leurs renseignements sont de source perse, sinon ils emploient le mot « Scythes ». Prenons par exemple le récit des campagnes d'Alexandre (330-327), qui sont de beaucoup ce que nous avons de plus

(1) Hérod, VII, 64.

Asie Centrale.

précis sur les régions situées à l'extrême Orient de l'horizon méditerranéen. On nous raconte en détail ce qu'il a fait en Hyrcanie, en Arie, en Drangiane, en Arachosie, en Bactriane, en Sogdiane, dans la vallée du Kaboul. Sur les bords de l'Iaxarte (Syr-Daria), il a rencontré des peuplades « scythiques ». Il n'est pas question dans tout cela de Saces (1), encore moins de Sacaraukes.

Suit l'époque des Séleucides, sur laquelle nous sommes malheureusement fort mal renseignés jusqu'au temps des campagnes d'Antiochus le Grand (209-205). Polybe nous parle avec détails des exploits de celui-ci contre les Parthes, contre les Grecs de Bactriane, et sur les bords de l'Indus. Nous n'avons pas son texte complet : dans ce que nous avons, il n'y a pas trace de Saces ni de Sacaraukes (2). Si j'insiste sur ce point, c'est qu'on a introduit ce dernier nom dans un texte de Strabon citant Eratosthène, contemporain d'Antiochus le Grand (3). Le texte de Strabon porte Ἀρακωτούς, qui est une leçon fautive. C'est Müller qui a corrigé en Σακαραύκας. La correction est, à mon avis, très malheureuse, et en tous cas ne nous lie en aucune façon.

Puis les Grecs de Bactriane conquièrent l'Inde du Nord-Ouest, tandis que les Parthes, se répandant dans l'Iran occidental, les coupent du reste du monde hellénique. Et, pendant qu'ils s'établissent dans le Pendjab, les nomades du Nord-Est les dépossèdent de la Sogdiane et de la Bactriane, vers 140 av. J. C. Cette fois, parmi les envahisseurs, à côté des Ases, des Pasiens, des Tochares, nous voyons apparaître les Sacaraukes (4). Les très brèves indications que nous avons sur cette invasion sont très probablement empruntées à Apollodore d'Artémita, écrivain grec sujet de la monarchie parthe, qui a écrit une histoire des Parthes et de leurs voisins vers 50 av. J. C. (5). Behr a donné de bonnes raisons de ne pas

(1) Sauf une fois chez Q. Curce, VII, 9, 18. Cf. mon *Histoire du Monde*, t. I, p. 268, 270.

(2) Pol., X, 27 sqq., 48 sqq., surtout XI, 34.

(3) Strabon XI, viii, 8.

(4) Strabon XI, viii, 3. — Tr. Pompée, *Epit.* XLI, XLII (dans Justin).

(5) La « source de Tr. Pompée », dans l'ouvrage intéressant de Mr Tarn (*Greeks i. Bactr. and Ind.*, p. 45 sqq.), me paraît être un dédoublement inutile d'Apollodore.

placer l'historien en question avant cette date (1). En tout cas, Diodore de Sicile, qui écrivait vers 60-30 av. J. C., ne le connaît pas. Sans quoi il ne dirait pas qu'aucun conquérant n'a poussé dans l'Inde plus loin qu'Alexandre (2) ; il n'ignorerait pas Ménandre, que Plutarque n'a guère pu connaître qu'à travers Apollodore (3).

Ici, pour la première fois, nous avons un recoupement chinois.

Encore au temps du grand Empereur Che-houang-ti (fin du IIIe siècle), les Chinois n'avaient d'autre idée, vis-à-vis des Barbares de Mongolie, que de se protéger contre eux en fortifiant la Grande-Muraille. Peu après s'était constituée dans ces parages la grande puissance des Hiong-nou (Huns). Ils avaient forcé les Yue-tche et les Wusun, qui nomadisaient dans la région de Sou-tchéou et de Thien-houang, à fuir vers l'Ouest. L'empereur Wou-ti (140) songea à s'assurer l'alliance de ces peuples sur les derrières de ses ennemis, et envoya Tchang-k'ien pour les tâter. Tout le monde sait aujourd'hui que c'est aux deux ambassades de cet homme (138-127 et 115) que les Chinois durent leurs premières connaissances sur le monde iranien. Nous n'avons pas ses rapports. Mais l'essentiel en a été conservé par l'historien Sseu-ma Ts'ien, qui écrivait une quarantaine d'années plus tard (4). Ces rapports ont été encore connus et exploités par les historiens ultérieurs, par exemple par ceux qui ont rédigé les Annales des premiers Han, et qui en ont tiré des détails laissés de côté par Sseu-ma Ts'ien (5). Chez les historiens de basse époque, les donnés de Tchang K'ien ont été contami-

(1) Behr, *De Apollod. Artem. reliquiis,* diss. Strasbourg 1888.

(2) Diod. II, 37.

(3) Plut., *Mor.* 1002, 35 (Didot).

(4) Chavannes, *Les Mém. histor. de Se-ma-ts'ien,* t, I, p. lxxii. La traduction de Chavannes ne va que jusqu'au chap. XLVII. Je remercie l'administration du Musée Guimet de m'avoir permis de consulter la suite (manuscrite) : bien que ce ne soit qu'un travail de premier jet, elle donne d'utiles indications. Le chap. 123, qui nous intéresse au premier chef, a été traduit par M. Hirth, *Journ. of the Amer. Or. Society,* 37 (1917), p. 89 sqq.

(5) Les Annales des 1ers Han ont été traduites par Wylie, *Journ. of the Anthropol. Instit.,* 1881-2, t. X, p. 20 sqq. ; t. XI, p. 83 sqq. — Voir ibid. l'Append. I, t. X, p. 69.

nées par des légendes d'origine bouddhique (1). Il importe extrêmement d'isoler ce qui revient à Tchang K'ien lui-même, et c'est ce que permettent de faire les travaux des éminents sinologues qui se sont occupés de ces questions.

Tchang K'ien a séjourné de sa personne dans le royaume de Ta-yuan (Ferganah), puis chez les K'ang-kiu (Sogdiane), puis chez les Yue-tchi au bord de l'Oxus; il a poussé jusqu'au Ta-hia (Bactriane). Il a recueilli des renseignements sur les pays plus lontains, les Yentsai (bords de la mer d'Aral), l'Ansik (Parthes), le Tien-tou (Inde). Ensuite il a séjourné chez les Wusun (Dzoungarie). Il a été informé des événements récents relatifs à tous ces peuples.

En 176 et en 165, les Hiong-nou ont donc expulsé les Yue-tchi de la région de Sou-tcheou et de Touen-houang. Les Yue-tchi ont à leur tour expulsé les Saë ou Sak de la région de Tourfan, d'Ouroumtsi et de Dzoungarie: ce sont nos Saces (2). Très peu après, les Wusun, naguère voisins des Yue-tchi, et fuyant à leur tour devant les Hiong-nou, sont venus relancer les Yue-tchi en Dzoungarie. Les Yue-tchi se sont avancés alors vers l'Iaxarte, puis vers l'Oxus, et ils avaient déjà réduit à l'état de tributaires les populations hellénisées de Bactriane lorsque Tchang K'ien vint chez eux: ce sont les Tochares des écrivains classiques (3). Tchang K'ien ne donne pas l'origine des K'ang-kiu: ils auront accompagné ou suivi le mouvement des Yue-tchi contre le ci-devant royaume grec de Bactriane, le Tayuan pouvant représenter ce qui subsista de celui-ci (4). Quant aux Saë ou Saces, le Chinois semble avoir su seulement qu'ils s'en étaient allés « vers le Sud » (5).

Mais nous les retrouvons chez les écrivains occidentaux sous leur nom ordinaire de « Scythes ». Lors de la grande

(1) Voir les observations préliminaires de Mr Hirth, *loc. cit.*

(2) Sur le mystérieux terme *Sak-iong*, Mr Herrmann propose une interprétation (art. *Sacaraucae*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, I A 2, p. 1616).

(3) Cf. sur ce point La Vallée-Poussin, dans mon *Histoire du Monde*, t. VI[1], p. 536 sqq.

(4) L'assimilation du second élément *yuan* aux « Ioniens » est repoussée par de Groot, *Die Hunnen d. vorchristl. Zeit*, I, p. 9, 64 sqq. — Cf. Tarn, *op. cit.*, p. 298, 474.

(5) Wylie, *loc. cit.*, X, p. 34.

défaite d'Antiochus Sidète (129), qui assura définitivement la domination parthe dans l'Iran, le roi parthe Phraate, nous disent-ils, avait été aidé par les hordes scythiques qui venaient de conquérir la Bactriane. Bientôt il entra en conflit avec elles, et périt dans la bagarre (vers 125). Puis le roi suivant, Artaban, fut tué par les Tochares (vers 122) (1). Il était réservé à Mithridate I le Grand (env. 121-87) d'endiguer le flot. Une partie des Saces s'établit dans la Drangiane, qui devint la Sacastène (Séistan), et y constitua une principauté vassale des Parthes, celle qui leur fournit les fameux Surénas (2). D'autres Saces continuèrent leur odyssée vers l'Est, vers l'Arachosie et la basse vallée de l'Indus.

Ici nous entrons dans le domaine indien, et les sources écrites font défaut, les Indiens ne s'intéressant qu'à la dynastie indigène des Andhras, et ne parlant qu'incidemment des « Barbares » du Nord-Ouest. On sait quels trésors de patience et de sagacité il a fallu pour tirer des sources purement archéologiques et numismatiques quelque lumière sur ce chaos (3). Ce qui est sûr, c'est que, dès le début du Ier siècle av. J. C., les « Çakas » dominaient sur le bas Indus : ils devaient, au cours du siècle, étrangler les royaumes grecs du Nord, dont le dernier, sis vers le Kachmir, disparut un peu avant l'ère chrétienne. Il est sûr aussi que des liens, mystérieux mais évidents, existaient entre les princes çakas et les grandes familles parthes, même avec les Arsacides.

C'est dans ces conditions que nous apparaissent pour la seconde fois les Sacaraukes. L'auteur des Μακρόβιοι, probablement d'après Apollodore d'Artémita, nous apprend que le prince arsacide Sinatrukēs, réfugié chez les Sacaraukes, et déjà octogénaire, fut ramené par eux et rétabli sur le trône des Parthes, d'où il régna encore 7 ans (entre 80 et 70) (4). Sur quoi, on imagine que ces Sacaraukes étaient des Saces restés dans les parages de l'Oxus, plus précisément sur le plateau d'Oust-Ourt, et que ce sont ces misérables nomades

(1) Justin XLII, 1-2.

(2) Hertzfeld, *Sakastan*, dans *Archäol. Mitteil. aus Iran*, IV (1931), 1-2.

(3) Cf. La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 228, 262 sqq., — et l'ouvrage plus récent (1939) de Mr Tarn.

(4) Lucien, Μακροβ., 15.

qui ont imposé un roi aux Parthes. Il est tout de même bien plus naturel d'admettre que Sinatrukēs a trouvé un refuge et des secours chez les puissants Saces qui dominaient entre l'Hindoukouch et l'Indus, et que tant de liens rattachaient aux Parthes.

Pourquoi, maintenant, ceux qui cherchent les Sacaraukes ailleurs sont-ils forcés de les confiner sur le plateau d'Oust-Ourt?

Les missions de Tchang K'ien avait été, pour l'empereur Wou-ti, le prélude d'importantes entreprises vers l'Ouest. Elles culminèrent, en 104-101, par une campagne au Ta-yuan qui amena la soumission du pays. Ensuite, plus de dix ambassades de ces régions allèrent à Singanfou (1), dont une prestigieuse ambassade parthe. Sseuma Ts'ien a donc eu l'occasion, avant de mourir (vers 87), d'acquérir des précisions supplémentaires. Il est bien informé sur les Wusun, les K'ang-kiu, le Tayuan, les Yue-tchi, les Yientsai, d'une façon générale jusqu'à l'Oxus et à l'Hindoukouch, et même jusqu'à Merv. Dans tout cela aucun indice de Saces. D'où la nécessité de rejeter les Sacaraukes jusque près de la Caspienne — à moins de les identifier au puissant peuple des K'ang-kiu. Mais nous verrons que ce qu'on nous dit des uns et des autres s'oppose à cette identification (2).

Continuons de passer en revue nos renseignements.

Nous apprenons que Phraate II, le successeur de Sinatrukēs, séjournait en 67 à l'angle S. E. de la Caspienne (3). Puis vient le règne glorieux d'Orode, le vainqueur de Crassus et le conquérant très éphémère de l'Asie-Mineure et de la Syrie : on nous dit que les prisonniers romains furent internés à Merv (4). Tout cela indique que la frontière N. E. de la monarchie parthe était alors tranquille. Lors de l'attaque d'Antoine (36), le roi Phraate II ne fut pas non plus menacé sur

(1) Chavannes, *op. cit.*, p. lxxviii (cf. p. xlv).

(2) Ajoutons que, dans les auteurs classiques (Strabon XI, 9, 2 — Jos., *Ant. Jud.* XVIII, 2 — Tac. *Ann.* I, 2 3), les nomades du bas cours de l'Oxus et de la rive gauche jusqu'à la Caspienne sont toujours appelés *Dahae*, d'où les Chinois ont tiré le nom *Tahia* appliqué à la Bactriane.

(3) Sall., *Hist.* (éd. Durozoir), fgs 418. *Camisos* = Comisène ?

(4) Justin XLII, 5, 11. — Horace, *Carm.* III, 5, 5 sqq.

ses derrières. Mais vers 30 av. J. C., les Parthes connurent une révolution. Phraate fut renversé, et restauré dans des conditions qui le rendirent fort souple vis-à-vis d'Auguste pendant la fin de son long règne. Il avait été restauré, nous disent les écrivains gréco-latins, « par les Scythes », et l'on a maintenant reconnu dans ces Scythes les Saces de la marche sud-orientale de l'empire (1). On ne nous parle pas de Sacaraukes.

Du côté des Chinois, la puissance du Céleste Empire s'était affirmée en Occident, surtout après que le principal chef des Huns fût venu « battre la terre du front » devant l'Empereur (51). Il restait un dissident dangereux : le chef hun Tsit-ki, réfractaire à la suzeraineté chinoise, alla chercher fortune vers la Dzoungarie et le lac Balkach. De là il se fit reconnaître roi par une partie des K'ang-kiu de la Sogdiane, et se construisit une résidence à Aouliéata sur le Talas. Les généraux chinois qui commandaient dans les marches occidentales de l'Empire finirent par s'alarmer : « S'il soumet les Wusun (Dzoungarie) et le Tayuan (Ferganah) aux K'ang-kiu, puis soumet les Eleith au N. (?), Ansik (les Parthes) à l'Ouest, les Ta-Yue-tchi (Bactriane) et Oyeshanli (une Alexandrie, Hérat ou Kandahar) au Sud, tout l'Occident sera en feu ». Ils montèrent une expédition qui poussa jusqu'à Aouliéata. Tsit-ki, abandonné par les K'ang-kiu, succomba : sa tête fut envoyée à Singanfou. Les généraux chinois reçurent les hommages de tous les rois du voisinage, et revinrent triomphalement, non sans avoir laissé en route les cinq sixièmes de leur armée (36 av. J. C.) (2). On ne voit pas, dans le récit détaillé de la campagne, paraître de Saces — à moins qu'on ne comprenne les K'ang-kui dans cette dénomination.

D'autre part, depuis le règne de Wou-ti (140-87), les Chinois, devenus maîtres du bassin du Tarim, avaient, en bravant les fameux « passages suspendus », noué des relations avec le Kipin (haute vallée de l'Indus). Mais ils avaient eu des déboires, d'abord avec le roi Otou-lao, dans le nom duquel on a retrouvé le titre grec ἀδελφός (frère du roi), puis sous son successeur Ynmofu, fils du roi des Jongkut. Les si-

(1) Hertzfeld, *op. cit.*, p. 73.
(2) Annales des 1ers Han, *op. cit.*, p. 49 sqq.

nologues reconnaissent dans Ynmofu Hermaios, et l'on peut reconnaître des Ioniens (Grecs) dans les Jongkut. Quand le Kipin fit des ouvertures à la cour de Singanfou (entre 32 et 7 av. J. C.), elles furent fraîchement accueillies (1). Hermaios est le dernier roi grec dont nous ayons des monnaies en terre indienne, et son époque se trouve ainsi déterminée. Dès cette époque, sans doute, les Chinois savaient aussi que les Saë (Saces) venus jadis de la région de Tourfan avaient trouvé une nouvelle patrie « du côté du Kipin », et y avaient fondé plusieurs royaumes (2).

Peu après, les Sacaraukes reparaissent dans l'histoire de Trogue-Pompée, laquelle allait, suivant une tradition qui paraît solide, jusque vers l'an 9 après J. C. (3).

L'abréviateur Justin n'a pas daigné conserver les chapitres où ils figuraient, mais l'*Epitome* du livre XLII les mentionne. Ce livre était consacré à l'histoire des Parthes jusqu'au temps de Phraate III et d'Auguste inclusivement, puis :

« Etaient ajoutées des notions sur les Scythes, les rois ariens des Tochares et la destruction des Sakaraukes ».

Il s'agit là d'un fait important, puisqu'il a eu les honneurs de l'*Epitome*. Et il s'agit d'un fait récent, car, dans ses digressions sur les peuples barbares, Trogue-Pompée a coutume de les mener jusqu'à l'époque contemporaine : pour les Barbares du Danube, par exemple, jusqu'à l'époque de Boirébistas, et pour les Parthes jusqu'à l'envoi des enfants de Phraate à Auguste, quelques années avant l'ère chrétienne (4). A qui fera-t-on croire que l'historien latin a été rechercher un ancien conflit entre deux hordes scythes, entre la mer d'Aral et la mer Caspienne ? (5).

Nous le croyons d'autant moins que les informations des contemporains de Trogue-Pompée, sur la région susdite,

(1) Ann. des 1ers Han, *op. cit.*, p. 36. Cf. De Groot, *Die Hunnen d. vorchristl. Zeit.*, II, p. xxx ; Tarn, *op. cit.*, p. 342 sqq., 417.

(2) Ann. des 1ers Han, *op. cit.*, p. 34. — La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 341.

(3) Schanz, *Gesch. d. röm. Liter.*, II, p. 447.

(4) Tr.-Pompée, *Epit.* XXXII. Justin XLII, 5.

(5) Mr Tarn a bien senti la difficulté (*op. cit.*, p. 306-7), mais en tire, je crois, de fausses conclusions.

étaient singulièrement vagues. C'est là un fait qui mérite de retenir quelques instants l'attention. *Tous les géographes de l'époque hellénistique, jusques et y compris Strabon, ont cru que la Caspienne était un golfe de l'Océan boréal.* Le fait est d'autant plus remarquable en ce qui concerne Strabon (environ 54 av.-21 ap. J. C.) qu'il était né dans la ville cappadocienne d'Amasée, que ses parents avaient été au service de Mithridate, souverain du pourtour de la mer Noire, qu'il était donc exceptionnellement placé pour avoir tous les renseignements que l'on pouvait avoir de son temps sur les contrées du Nord-Est (1). Or, il décrit très minutieusement les côtes orientales de la mer Noire et l'extrémité inférieure du Tanaïs (Don), il connaît bien le Caucase et les peuplades qui l'avoisinent, mais plus loin vers le Nord et vers l'Est il perd pied. Il connaît les Aorses, qui amènent les marchandises de l'Inde jusqu'au pied du Caucase, *mais par le Sud de la Caspienne* (2). Sur la Bactriane et la Sogdiane, les détails qu'il donne sont exclusivement empruntés aux historiens d'Alexandrie. Il connaît pourtant l'œuvre d'Apollodore d'Artémita, qu'il cite plusieurs fois. Mais il ne semble pas en avoir tiré grand' chose (3). En tous cas, Apollodore n'était pas mieux renseigné que lui sur le Nord de la Caspienne.

Visiblement, les relations entre les villes grecques de la Crimée et l'Asie Centrale, attestées au temps d'Hérodote, avaient complètement cessé à l'époque hellénistique, probablement par suite des mouvements des peuples sarmatiques. Les idées géographiques sur ces régions ne devaient être rectifiées qu'au siècle suivant, lorsque les Alains, successeurs des Aorses, s'avancèrent du bord de la mer d'Aral jusqu'au Don (4).

(1) Sur Strabon, Grec de Cappadoce, cf. STRABON XII, III, 15, 39 ; — X, IV, 10 sqq., — XI, II, 18 : — XII, III, 33 sqq. Ses voyages : II, v. 11.

(2) STRABON XI, v, 8.

(3) STRABON XI, VII, 3 ; XI, IX, 1 ; XI, I, 7 ; XI, XIII, 6 ; — I, III, 21 ; II, V, 12 ; — XV, I, 3. Tous ces fragments figurent d'ailleurs dans BEHR, cf. p. 436, n. 1.

(4) La mention des Alains dans JOSÈPHE (*Ant. jud.*, XVIII, IV, 4), semble anticipée (confusion avec les Albaniens ?). — La notion de la Caspienne mer fermée n'est pas encore acquise pour Pomponius Méla (en 44 ap. J. C. : WISSOWA, *Hermes* 1916, p. 89) : elle l'est pour Ptolémée.

Ce n'est sûrement pas par cette voie que des renseignements sur les démêlés de peuplades lointaines ont pu parvenir jusqu'à Rome et même jusqu'à Marseille, près de laquelle écrivait Trogue-Pompée.

Du côté du Sud, au contraire, les relations entre Romains et Parthes ont été meilleures que d'habitude au temps d'Auguste et de Phraate. Au moment même où écrivait Trogue-Pompée, Isidore de Charax rédigeait sa description détaillée de la grande route conduisant des bords de l'Euphrate, par la région de Téhéran et de Merv, jusqu'à Alexandrie d'Arachosie (Kandahar), où l'on se trouvait en présence des « Indiens blancs » (1).

Et surtout, la route maritime d'Alexandrie d'Egypte jusqu'à l'Inde avait repris vie. Le mouvement semble avoir commencé déjà sous les derniers Ptolémées, probablement par suite de la découverte de la mousson. Dans les premières années de son règne (30-20 av. J. C.), Auguste reçut des ambassades de rois indiens, venant de Barygaza et de plus loin encore. On nous parle d'un roi régnant sur six cents villes, auquel les Grecs donnent naturellement le nom de Porus, célèbre depuis Alexandre le Grand (2). Il s'agit, en fait, d'un Azès ou d'un Azilisès. On avait entendu parler dans ces pays, non sans angoisse, de l'expédition d'Antoine contre les Parthes en 36 (3), et il est naturel que le désir de prendre contact avec le vainqueur d'Antoine ait travaillé ces Orientaux. Nous ne trouvons plus mention de pareilles ambassades pour la fin du règne d'Auguste, mais ces relations de l'Orient romain avec les « Indoscythes » des bouches de l'Indus (4), et avec l'Inde en général, n'ont fait que se développer au cours du I^er^ siècle après notre ère.

C'est par cette voie que Trogue-Pompée a pu être informé, c'est sur cette région que son attention a été attirée. Et alors, on pense tout naturellement à un événement im-

(1) Isidore de Charax, dans les *Geographi minores* de la collection Didot.

(2) Strabon XV, 1, 4, 73.

(3) Plut., *Ant.* 39.

(4) Cf. le *Périple de la mer Erythrée* (dans les *Geographi min.* de Didot). — Cf. Piganiol, *Hist. de Rome* (dans la coll. *Clio*), p. 256, 267, 374, 389.

portant dont elle fut le théâtre : le refoulement des Çakas par les Tochares (Yué-tchi) venus de l'autre côté de l'Hindoukoush, et l'établissement de ceux-ci sur le haut Indus. *Les Saces battus par les Yue-tchi, voilà les Sacaraukes de Trogue-Pompée.* Le terme « interitus Sacaraucarum » paraît d'abord excessif. Mais il est certain qu'ensuite les Saces sont dominés, dans la région du N.-O. de l'Inde, par des Parthes purs tels que le fameux Gondopharnès, qui se place avec certitude dans la première moitié du I^er^ siècle (1). Puis les Parthes ont fait place aux rois kouchans des Yue-tchi, tandis que les Çakas étaient confinés dans la région d'Oudjein, ou, comme on sait, l'ère qui porte leur nom commence en 78 ap. J. C.

Chez les écrivains gréco-romains, nous ne rencontrons plus les Sacaraukes que chez Ptolémée (II^e^ siècle). Il les place (très vaguement) là où les Grecs les ont vu apparaître pour la première fois, sur le laxarte (2) : et de là est venue l'erreur que je combats ici. Mais on sait quelles sont les habitudes des géographes anciens (et, à leur suite, des géographes arabes) en matière de géographie humaine : ils énumèrent pêle-mêle, dans une région, des peuples qui y ont vécu à des époques différentes. Si Ptolémée, en matière de géographie physique et de villes, donne des indications de latitude et de longitude qui valent la peine d'être contrôlées avec égards, il y joint une énumération de peuples qui est un fouillis (3). Qu'on imagine un géographe oriental donnant sur la France les indications suivantes :

« La France a telles et telles limites ;

Montagnes : le Mont-Blanc, telle latitude, telle longitude, etc.

Fleuves : l'embouchure du Rhône, telle latitude, telle longitude, etc.

Villes : Paris, telle latitude, telle longitude, etc. » ;

tout ceci parfaitement repérable sur la carte, — puis ajoutant :

(1) La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 270. — Tarn, *op. cit.*, p. 360.

(2) Cf. A. Berthelot, *L'Asie anc. centr. et sud-occ. d'après Ptolémée*, p. 227.

(3) Cf. A. Berthelot, *op. cit.*, p. 320 et *passim* (pas assez affirmatif à mon sens).

« Dans ce pays habitent les Parisiens, les Auvergnats, les Armoricains, les Burgondes, les Provençaux, et les Francs, qui ont donné leur nom au pays » :

voilà ce que valent les indications ethnographiques de Ptolémée pour le pays des Saces, — et pour bien d'autres!

Je ne parle pas d'Orose (V^e^ siècle), qui, rencontrant les Sacaraukes dans ses réminiscences historiques, les place vers les sources du Gange (1).

Du côté des Chinois, les renseignements, à partir de l'an 30 avant J. C. environ, se font plus vagues, et pour cause. Déjà sous les derniers empereurs de la I^ère^ dynastie Han, l'autorité de la Chine en Occident avait baissé. Avec l'usurpation de Wang-Mang (9-25 après J. C.), toutes relations cessèrent de ce côté. Puis, les premiers empereurs de la 2^e^ dynastie Han furent trop absorbés par la besogne de restauration intérieure pour les reprendre. Cependant, le prestige des Huns s'était rétabli, les petits rois du Tarim le subissaient, la frontière de la Chine propre était de nouveau menacée. En 73 après J. C., l'Empereur résolut de rétablir le contact avec les régions lointaines de l'Ouest (2).

Entre temps, le travail historique relatif à la rédaction des « Annales des I^ers^ Han » s'était poursuivi. C'est à peu près au moment où se rouvraient les relations avec l'Occident que l'historien Pan-kou l'acheva (3). On ne s'étonne pas que ses informations sur la période de cent ans qui venait de s'écouler soient lacuneuses.

Sur la région du Tarim, il suit encore les événements jusqu'aux premières années de l'ère chrétienne. Au delà de la barrière du Tien-chan et du Pamir, sa vue se trouble.

Il suit les Wusun à peu près jusque vers l'an 72 ap. J. C. Il sait que le Ta-yuan est resté fidèle a ses sympathies chinoises, mais que les K'ang-kiu de Sogdiane ont été perdus de vue depuis l'affaire de Tsit-ki. Il sait que les Ta-Yue-tchi sont partagés entre cinq *jabgus :* Hieou-mi, Chouang-mo, Kouei-chouang, Hithoun et *Kofou* (*Kaboul*), ce dernier sur les

(1) Oros., I, 2, 43.

(2) Sur ces faits, voir naturellement R. Grousset, *Hist. de Chine.*

(3) Sur Pan Kou, Chavannes, dans *Toung-Pao*, 1906, p. 212, 217.

confins du Kipin (1). Il se rend compte qu'il y a des Saces du côté du Kipin, sans penser naturellement qu'ils y soient arrivés directement de la Dzoungarie en passant entre le Pamir et le Karakoroum : il était réservé à un historien très postérieur, Ma-touan-lin, de concevoir cette idée simpliste, qui fera sourire ceux qui auront lu le récit de la mission Citroën (2). Sur Oyeshanli (Hérat ? Kandahar ?) et sur les Parthes, les Annales des premiers Han ne donnent que quelques indications relatives aux monnaies, dont l'une est intéressante : la tête de femme signalée sur les monnaies parthes ne peut se référer qu'au règne de Phraatakès (vers 2 ap. J. C.) (3).

Ce qui nous importe, c'est que l'auteur des Annales *mentionne déjà implicitement la conquête de Kaboul par les Yue-tchi.* L'historien des « Annales des 2es Han » le tance à ce sujet : pour lui, les cinq *jabgus* des Yue-tchi sont Hieou-mi, Chouang-mo, Kouei-chouang, Hithoun et *Tiumi*, et Kaboul n'à été conquis qu'ensuite. On ne peut faire fi de cette rectification. Les sinologues ont identifié les quatre premiers *jabgus*, mais rien n'a été proposé pour le localisation du Tiumi (4). Faut-il croire que c'était le district méridional des Yue-tchi, lequel est devenu, par la conquête, le district de Kaboul ? En tous cas (et c'est l'important), on ne saurait croire que les annalistes des 1ers Han ait inventé la conquête, ou l'ait pressentie. Mais leurs renseignements sur le sujet étaient plus vagues que ceux de leurs successeurs.

Ceux-ci donnent en effet des précisions intéressantes sur les modalités de la conquête :

« Quand les Yue-tchi furent battus par les Huns, ils se rendirent dans le Tahia (Bactriane) et s'y partagèrent en cinq *jabgus*, Hieou-mi, Chouang-mo, Kouei-chouang, Hithoun et Tiumi. Plus de 100 ans après, Kiutzin-kok (Kudjula-Kadphisès), *jabgu* de Kouei-chouang, vainquit les 4 autres *jabgus* et se proclama roi. Ses sujets l'appelèrent roi de Kouei-chouang

(1) Le passage dans les Ann. des 1ers Han, *op. cit.*, X, p. 41 sqq.

(2) Cf. La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 341. — Le Fèvre, *La Croisière jaune* (Plon).

(3) Sur Oyeshanli = la Sakastene parthique (Séistan), cf. Tarn, *op. cit.*, p. 347. — Les monnaies de Phraatakès : *Catal. of Greek Coins. i. the Brit. Mus., Parthia,* p. xli.

(4) La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 334.

(Kushana). Il attaqua Ansik (les Parthes), prit possession du pays de Kaofou (Kaboul), défit Bactres et Kipin et s'assura la possession de tous ces pays. Quand Kiutsin-kok eut atteint l'âge de plus de 80 ans, il mourut, et son fils Yemkolin (Wima-Kadphisès) le remplaça sur le trône ; celui-ci abattit encore Tient-tou (l'Inde) et y plaça comme chef civil et militaire un vice-roi. Depuis les Ta-Yue-tchi atteignirent l'apogée de leur puissance » (1).

On n'est pas forcé de prendre à la lettre les 100 ans de l'historien, mais nous ne pouvons non plus en prendre trop à notre aise avec le chiffre. Tchang-K'ien, vers 126 av. J. C., a déjà trouvé les Yue-tchi en Bactriane : l'essor de la puissance des Kouei-chouang (Kouchans) se place donc naturellement aux abords de l'ère chrétienne. Il n'y a aucune raison de séparer Kudjula-Kadphisès d'Hermaios, que nous avons rencontré vers l'an 40-30 av. J. C., et de l'empereur Auguste, qui mourut en 14 après J. C., personnages auxquels la numismatique le relie très étroitement (2). Les 80 ans qui lui sont attribués permettent de prolonger son règne jusque vers 50 après J. C., et laissent toute la place pour le règne glorieux de Gondopharnès dans le Nord-Ouest de l'Inde : la résistance, et peut-être la contre-offensive, de ce Parthe explique l'arrêt de la conquête kouchane. Puis Wima-Kadphisès s'est étendu dans le Pendjab au temps de Néron et de Vespasien (50-80 après J. C.) (3).

Pour apprécier les informations tirées des Annales des 2es Han, il faut dire quelques mots des conditions où est né ce recueil.

Pendant que Pan-kou achevait de rédiger les Annales des 1ers Han, son frère Pan-Chao rétablissait l'autorité chinoise sur le bassin du Tarim, et la Chine rentrait en contact avec les royaumes plus lontains. Au cours de ses campagnes sur le Tarim (88 ap. J. C.), Pan-Chao rencontra devant lui un général des Yue-tchi, qu'il battit : sur quoi, le roi des Yue-

(1) Les Annales des 2ds Han, trad. Chavannes, dans *Toung Pao*, 1907 pages 170 sqq.

(2) La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 309-310.

(3) Sur les monnaies de Wima-Kadphisès, Tarn, *op. cit.*, pages 281, 354, etc.

tchi « encaissa » la défaite et envoya même des présents à la cour de Singanfou (1). Puis, après la retraite de Pan-Tchao (vers 100) il y eut un recul de la Chine dans ces régions : un roi des Yue-tchi y fit (114-116) acte de suzerain vis-à-vis du royaume de Kachgar (2). Ce n'est qu'en 124 que le fils de Pan Tchao, Pan Yong, rétablit de nouveau la situation, mais seulement sur le Tarim. Sur les royaumes lointains, il se borna à recueillir des informations relatives à leur histoire depuis l'époque des derniers Empereurs de la 1ère dynastie Han, et à envoyer un rapport qui est devenu la base essentielle des Annales des 2es Han (3).

Les Wusun ont cessé tous rapports avec l'Empire du Milieu. Mais Pan Young est bien informé sur l'histoire du Ta-yuan et ses démêlés avec le roi de Yarkand vers 50 après J. C. Il sait qu'à ce moment celui-ci a été repoussé par les K'angkiu de Sogdiane, et nous montre les K'angkiu à l'apogée de leur puissance, dominant même les Alains des bords de la mer d'Aral (4) : c'est ce qui empêche toute identification des K'angkiu avec les Sakaraukes disparus au temps de Trogue-Pompée. On a vu que Pan Yong s'est intéressé aussi aux progrès de la puissance des Kouchans et à leurs interventions sur le Tarim : il sait qu'ils dominent une partie de l'Inde (5). Quant aux Parthes, il mentionne qu'ils se sont, au temps de son illustre père, montrés récalcitrantes à servir de pays de transit entre la Chine et l'Empire romain, disposition que la rude secousse imprimée par Trajan à leur monarchie (114-117) n'a pas dû atténuer (6) : ils ne répugnent pas pourtant à envoyer des ambassadeurs en Chine (7).

(1) Biograph. de Pan Chao, trad. Chavannes, *Toung-Pao*, 1906, p. 230 sqq.

(2) Ann. des 2es Han, *op. cit.*, 1907, p. 205.

(3) Biogr. de Pan Yong, trad. Chavannes, dans *Toung Pao* 1906, p. 245 ; et Ann. des 2es Han, *op. cit.*, p. 153 sqq.

(4) Ann. des 2es Han, *op. cit.*, p. 195.

(5) Ann. des 2es Han, *op. cit.*, p. 192 sqq.

(6) Peut-être a-t-elle au contraire contribué à provoquer l'expédition de Trajan : cf. Piganiol, *Hist. de Rome* (dans *Clio*), p. 389. — Il serait intéressant de savoir quand a vécu *exactement* le Manès Tatianos de Marin de Tyr et de Ptolémée

(7) Ann. des 2es Han, *op. cit.*, p. 177.

Les Annales des 2es Han ont été rédigées très postérieurement: les faits qu'elles relatent après l'époque du rapport de Pan Yong (123-127) indiquent le nouveau recul de la puissance chinoise à l'Ouest. Quant aux rapports avec l'Empire romain signalés dans des passages bien connus, ils ont lieu par la voie de mer, et ne nous intéressent pas ici (1).

On a regretté depuis longtemps que Pan Yong n'ait pas daigné nommer les rois des Yue-tchi qui apparaissent dans son rapport en 88 et en 114-7 ap. J. C. Il a singulièrement compliqué par là la tâche des indianistes, rendue déjà assez épineuse par la carence de documents écrits et datés.

Le roi de 88 pourrait être à la rigueur Wima-Kadphisès: on expliquerait par la sénilité l'attitude résignée de ce monarque en présence de l'échec de son général. Mais l'autre?

M. Ghirshmann, dans un mémoire remarqué, a fixé en 141 après J. C. l'avènement du roi kouchan Kanishka, et cette détermination à été accueillie favorablement par les indianistes (2).

Mais sa conception de la chronologie indienne basée uniquement sur l'ère Vikrama soulèvera certainement de graves objections. Elle est fondée sur l'assertion qu'il n'existe pas de dates Vikrama entre 200 et 300, espace correspondant tout juste à l'ère kanishkéenne. La base statistique semble bien faible pour autoriser une assertion aussi catégorique: nous n'avons guère plus de 70 inscriptions datées de l'ère kanishkéenne (3). D'autre part, il existe au moins, à ma connaissance, une inscription datée de l'an 282 Vikrama (4): a-t-elle été contestée?

La chronologie de M. Ghirshmann a poure ffet de minimiser le « trou » constaté par Sir Marshall à Taxila entre l'époque de Wima-Kadphisès et celle de Kanishka (5). Si l'on

(1) On se reportera pour ces faits aux Ann. des 2es Han. — Cf. aussi Soulié de Morand, *Hist. de la Chine*, p. 150 sqq.

(2) Ghirshmann, dans *Journ. Asiat.* 1946, p. 14 sqq.

(3) La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 355-6.

(4) *Epigr. indica* XX, p. 1 (inscr. d'Udaipur dans le Rajpoutana).

(5) Marshall, *Guide to Taxila*, p. 17. — La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 314.

place le premier, comme je crois qu'il est nécessaire, dans la seconde moitié du Ier siècle ap. J. C., et le second en 141, la dimension du « trou » serait d'une cinquantaine d'années ; avons-nous des noms de rois kouchans pour le combler ? Le « rois des rois » Soter Mégas semble avoir été réduit aujourd'hui par les indianistes au rang de satrape (1). Mais le roi Kujula-kara-Kadphisès pourrait se placer là, d'autant plus qu'il est solidaire du « satrape » Zeionisès, lequel pourrait fort bien avoir vécu vers 100 ap. J. C. (2). Sans préjudice d'autres souverains que les monnaies indiquent obscurément.

N'étant pas indianiste, je ne me permettrai pas de développer ces suggestions (3).

Tout cela nous a entraînés (en apparence) bien loin des Sacaraukes. Je reviens à eux pour conclure.

Je suis convaincu qu'il n'y a jamais eu d'autres Sacaraukes que les Saces qui, chassés de la région dzoungare par les Yué-tchi, se sont d'abord répandus en Bactriane où ils ont collaboré à la chute du royaume grec, puis de là en Séistan, où ils ont accepté la suzeraineté parthe, ensuite dans la vallée de l'Indus et plus loin encore, — Saces que les Grecs ont pris l'habitude de désigner du nom du pays où ils les ont rencontrés tout au long du Ier siècle avant J. C. : Harauvatis, l'Arachosie. Pourquoi les Sacaraukes ne seraient-ils pas simplement les « Saces d'Arachosie », *Çaka harauwaka* ? (4).

Paris.

Eugène Cavaignac.

(1) La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 312-3.

(2) Cf. *Numism. Chronicle*, 1892, p. 45. — La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 269. — Rapson, dans *Cambr. Hist. of India*, I, p. 582 n.

(3) D'autant plus que la publication de la thèse, impatiemment attendue, de Mr Ghirshmann ne peut manquer de susciter des discussions intéressantes sur ces points.

(4) Cf. Meillet-Benveniste, *Gramm. du vieux perse*, p. 158-9.

# Note sur la polyglotte de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan

Au printemps de 1896, au cours d'une mission en Italie (1), j'eus l'occasion de visiter la Bibliothèque Ambrosienne, et mon attention fut attirée par les deux volumes assez curieux qui font l'objet de la présente notice. D'après les indications que m'a fournies l'administrateur de la bibliothèque, ils sont désignés sous la cote B. 20, 1 inf. et B. 20, 2 inf.

Ce sont deux volumes en papier, mesurant Cm. 36 sur Cm. 26; ils se composent actuellement l'un de 275 et l'autre de 186 feuillets. Au premier il manque au commencement 5 feuillets, ainsi qu'on le voit par le pagination en copte, notée à l'angle gauche du verso de chaque feuillet. Il est probable que le second manuscrit devait contenir, à la suite des Actes des Apôtres, le texte de l'Apocalypse, et il avait ainsi un nombre de feuillets à peu près égal à celui du premier volume.

Chaque page est divisée en cinq colonnes dans lesquelles sont reproduits, côte à côte et sans distinction de versets, les textes éthiopien, syriaque, copte, arabe et arménien, toujours dans le même ordre en allant de la colonne voisine à la marge intérieure, occupée par l'éthiopien, vers la colonne la plus extérieure remplie par l'arménien.

Chacun des textes a dû être écrit successivement, et peut-être par une main différente. Le texte copte paraît occuper la place d'honneur, et cela non seulement parce qu'il est écrit dans la colonne du milieu, mais encore parce que la pagination et le titre courant placé au haut de chaque verso sont également notés en lettres coptes.

(1) *Archives des Missions*, t. VII, p. 482.

L'écriture est très nette; l'éthiopien dénote une main un peu moins expérimentée, mais les quatre autres langues sont écrites avec un soin et une perfection qui font douter si elles sont l'œuvre d'un même scribe. Il serait surprenant, bien que la chose ne soit pas impossible, qu'un même copiste eût assez d'habilité de main pour écrire, couramment et d'une manière si élégante, quatre dialectes dont les écritures sont si différentes les unes des autres. L'arabe et le syriaque sont en partie vocalisés; ce dernier tantôt, selon le système jacobite, à l'aide des voyelles grecques, tantôt à l'aide des points-voyelles, selon le système nestorien.

Il est difficile d'assigner une date à ces manuscrits. Je crois cependant qu'ils sont antérieurs au XVI[e] siècle, et on voit que l'idée d'une Bible polyglotte avait été conçue et réalisée avant l'impression de la célèbre polyglotte de Complute, imprimée en 1517, sur les ordres et grâce à la générosité du cardinal Ximénès. Depuis mon voyage j'ai appris que la bibliothèque Barberini de Rome possédait aussi en manuscrit une polyglotte. On peut constater que les cinq langues dans lesquelles le texte biblique est reproduit sont celles de fractions de l'Eglise orientale qui professent le monophysisme. Il serait peut-être exagéré d'en conclure que le copiste professait cette hérésie et qu'il écrivait en Orient. On remanquera aussi que le texte des épîtres appelées deutérocanoniques par les théologiens catholiques, qui manque dans beaucoup d'anciens manuscrits, existe dans cette polyglotte.

Voici le contenu détaillé de ces deux volumes. Le premier manuscrit renferme toutes les *Epîtres de saint Paul*. Il manque au début quelques folios, ainsi qu'il a été dit, et le texte commence par le v. 29 du chap. III.

Epître *aux Romains* (fol. 1 a); — I[ere] *aux Corinthiens* (fol. 46 b); — II[e] *aux Corinthiens* (fol. 99 b); — *aux Galates* (fol. 148 a); — *aux Ephésiens* (fol. 160 b); le texte arménien s'arrête au fol. 176 b; la colonne destinée à le recevoir est en blanc dans le reste du volume. Le titre syriaque de cette épître se termine par ces mots: « Leçon de Baptême. 85 ». Ils montrent que notre texte a été copié sur un manuscrit destiné aux offices liturgiques. 85 est un numéro d'ordre qui désigne le répartition du texte sacré dans les offices. Cette numération remplaçait notre division en chapitres, inconnue

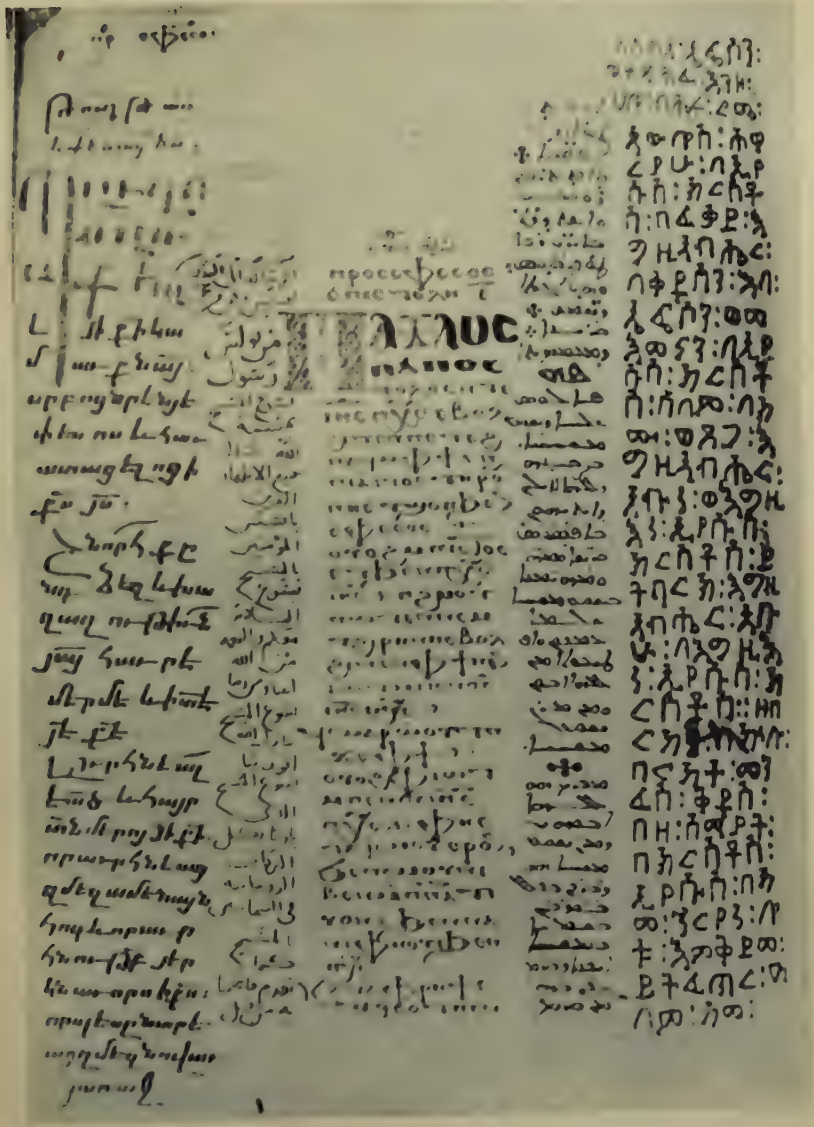


Fig. 1. — F.° 160ᵛ.

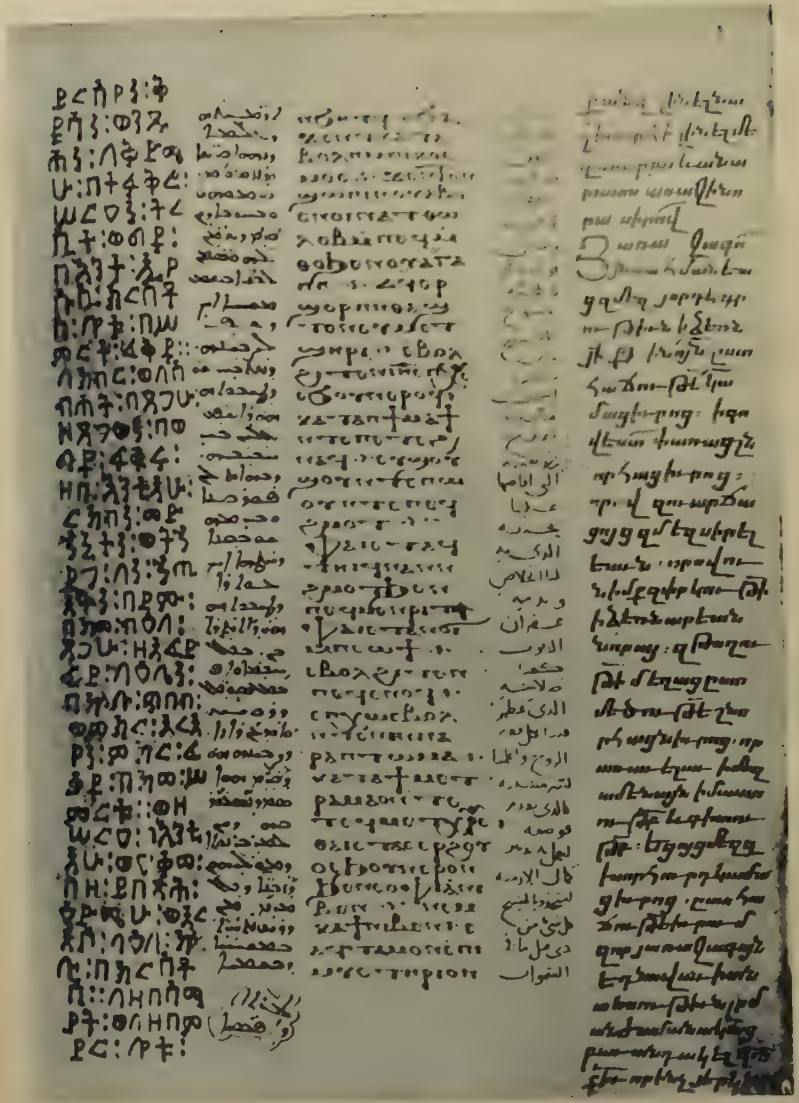


Fig. 2. — F.° 161ʳ.

dans les anciens manuscrits. — Ep. *aux Philippiens* (fol. 176 b); — *aux Colossiens* (fol. 188 b); I^ere *aux Thessaloniciens* (fol. 199 b); — II^e *aux Thessaloniciens* (fol. 208 b); — *aux Hébreux* (fol. 214 a); — I^er *à Thimothée* (fol. 246 b); — II^e *à Timothée* (fol. 259 a); — *à Tite* fol. 268 a); — *à Philémon* (fol. 273 b).

Le second manuscrit est écrit sur cinq colonnes dans toute son étendue. Il renferme le reste des *Epîtres* du Nouveau Testament et les *Actes des Apôtres*. En voici la distribution:

Ep. de *St. Jacques* (fol. 1 a); — I^ere de *St. Pierre* (fol. 13 b); — II^e de *St. Pierre* (fol. 27 a); — I^ere de *St. Jean* (fol. 35 b); — II^e de *St. Jean* (fol. 48 b); — III^e de *St. Jean* (fol. 50 a) — de *St. Jude* (fol. 51 a); — *Actes des Apôtres* (fol. 55 b).

Nous donnons ici la photographie de deux pages du premier manuscrit. La première représente le verso du folio 160, début de l'épître aux Ephésiens; la seconde le recto du folio 161 (v. 4-12 du Chap. I^er).

Il appartient aux spécialistes qui s'occupent de la critique textuelle du Nouveau Testament de se prononcer sur la valeur de ces manuscrits qu'il m'a paru intéressant de signaler, ne fût-ce qu'à titre de curiosité bibliographique.

Paris.

† Jean-Baptiste Chabot.

# Combats de cavalerie et épisodes des Croisades dans les peintures murales du XII[e] et du XIII[e] siècle

Les représentations d'épisodes militaires sont très rares dans les peintures murales de nos églises romanes et du début de l'époque gothique dont les scènes sont presque exclusivement consacrées à des sujets religieux de l'Ancien Testament, de l'Evangile, de l'Apocalypse et des Vies des Saints.

Cependant quelques fresques rappellent des souvenirs des Croisades. Elles revêtent d'ailleurs elles aussi un caractère religieux puisqu'elles évoquent la lutte de la Chrétienté contre les Infidèles.

Il m'a paru intéressant de grouper celles dont j'ai eu connaissance.

C'est d'abord à la cathédrale du Puy au dessus de la Salle Capitulaire, dans une petite salle haute qui sert aujourd'hui de débarras dans le logement du sacristain, deux peintures en assez mauvais état qui se trouvent sur deux murs se faisant face.

Elles ont été copiées récemment, en 1945, par un des meilleurs artistes employés par le Service des Monuments Historiques, M. Marcel Nicaud. Ces deux peintures n'étaient pas absolument inconnues. Elles sont signalées par Léon Giron dans le volume du Congrès de la Société française d'Archéologie tenu au Puy en 1904 (p. 387). Selon lui, l'une des peintures représente le siège de la ville de Saragosse par Charlemagne d'après la Chanson de Roland; l'autre une partie d'échecs entre un roi maure et un roi d'Occident qui seraient le roi Marsile et Charlemagne.

Il est possible en effet qu'il s'agisse d'une partie d'échecs; l'échiquier serait figuré verticalement, l'artiste n'ayant pas su

le représenter en perspective. A droite est assis un personnage qui paraît poser une pièce d'échec sur la table; il porte une couronne fleurdelysée; il est vêtu d'une longue robe mauve entièrement ornée de broderies formées de cercles blancs qui encadrent des croix. Sur ses épaules il porte, rejeté en arrière, un manteau doublé d'une fourrure de vair. La robe du personnage rappelle quelque peu celle que porte le roi Roger II de Sicile sur une mosaïque de l'église de la Martorana à Palerme. Cette mosaïque date du milieu du XII[e] siècle.

En face de ce roi est assis le personnage que Giron pense être le roi maure Marsile; il est coiffé d'un bonnet à résilles et porte une longue robe blanche et un manteau qui semble être d'hermine. Derrière lui est un personnage dont le haut du corps a disparu. C'est sans doute un serviteur; il tient un objet qui paraît être un chasse-mouches.

Léon Giron n'a signalé qu'en quelques mots la peinture qui se trouve en face: « une ville et les tentes d'un camp; c'est Saragosse » dit-il. Une partie de cette peinture était sous badigeon et a été dégagée par M. Nicaud. Ce que Giron a pris pour les tentes d'un camp ce sont en réalité, en bas à droite et à gauche, deux coupoles. Entre ces coupoles sont trois clochers sommés d'une croix. Puis dans le fond, occupant toute la hauteur du panneau, une grande muraille crénelée. Au milieu de cette muraille sont trois larges fenêtres et dans l'embrasure de chacune d'elles se présentent deux femmes vêtues de robes, les unes violettes les autres blanches, aux longues manches pendantes.

Aux créneaux on voit cinq combattants qui s'abritent derrière des boucliers ronds. Tout à fait en bas, sous des arcades que surmonte la coupole de droite, M. Nicaud a dégagé un détail très intéressant: ce sont des têtes casquées et chaque casque est orné d'une croix rouge. Il est très regrettable que la peinture ait été détériorée de ce côté et qu'on ne voie plus que les têtes de ces personnages placés en premier plan et qui représentent des Croisés.

Il s'agit évidemment d'un siège et c'est la reprise par des Croisés d'une ville chrétienne, car nous avons remarqué qu'on voit aussi au premier plan les clochers de trois églises. Les défenseurs de la muraille sont certainement des Sarrasins. Ils portent le bouclier rond, la rondache, et cette rondache pa-

raît être l'emblème qui, mieux que tout autre, permet de distinguer les Sarrasins des Croisés.

Dans tous les monuments que nous allons voir les cavaliers vaincus, renversés de leur cheval ou mis en fuite portent des rondaches. Ainsi l'on voit sur un linteau de la façade de la cathédrale d'Angoulême un bas-relief où sont figurés deux combats singuliers de cavaliers. Les deux cavaliers vaincus portent le bouclier rond. Les Croisés au contraire dont la plupart ont des croix sur leurs armes portent l'écu long terminé en pointe; tantôt il est de forme plane et son sommet est arrondi; tantôt il est coupé droit dans le haut et sa forme est incurvée pour mieux protéger le corps.

Les six femmes qu'on voit aux fenêtres portent des robes aux longues manches pendantes selon la mode en usage en France au cours du XI[e] et du XII[e] siècle. Ces femmes n'ont pas le visage voilé et il paraît bien que le peintre a voulu représenter des chrétiennes demeurées dans la ville et qui assistent à sa délivrance.

Les relations économiques et artistiques qui unissaient Le Puy et l'Espagne étaient fréquentes et il n'est pas étonnant qu'on ait voulu évoquer ici un épisode des longs combats menés par les chevaliers français et espagnols contre les Maures. Les Croix qui dans cette peinture ornent les casques caractérisent des Croisés. Les documents des Croisades nous parlent souvent des combattants de Terre-Sainte « signo crucis muniti ». Les guerriers qui faisaient campagne contre les Infidèles en Espagne étaient considérés par la Papauté comme de véritables Croisés tout comme ceux de Terre-Sainte. On le constate en 1123 au IX[e] Concile de Latran où il est dit: « Eos autem qui vel pro Hierosolimitano, vel pro Hispanico itinere cruces sibi in vestibus posuisse noscuntur » (1).

Cette croix, insigne du Croisé, était portée sur la cotte d'armes à l'épaule droite, ou en avant sur la poitrine, parfois aussi entre les deux épaules: « in dextra vel inter utrasque scapulas crucem Christi bajulant » dit l'historien anonyme de la première Croisade (2). Les Croisés la portaient aussi sur la

(1) Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* XXI, p. 303, canon 11.

(2) *Histoire anonyme de la première croisade,* édit. Bréhier, 1924, p. 18.

poitrine. Les écus, les heaumes, les gonfanons des lances et les étendards étaient aussi ornés de croix.

En voici des exemples empruntés à un vitrail, une miniature, une châsse et une sculpture. Fernand de Mély dans un article sur « la croix des premiers croisés » (1) a donné la reproduction, d'après Montfaucon (2), d'un vitrail de Saint-Denis exécuté par ordre de Suger. On voyait sur ce vitrail des épisodes de la première croisade, des combats entre Francs et Sarrasins. Les Francs ont le heaume conique orné d'une croix comme à la fresque du Puy et les gonfanons des lances portent aussi une croix. Les Sarrasins ont des casques en forme de calotte et la rondache. Sur une miniature de la fin du XII[e] siècle qui orne le manuscrit 120 de Berne on voit l'empereur Frédéric Barberousse à cheval, couronne en tête, et la croix sur le haut du bras droit, suivi d'une troupe de chevaliers dont les heaumes et les gonfanons sont ornés de croix.

La châsse dite de Charlemagne conservée à Aix-la-Chapelle et qui date du début du XIII[e] siècle nous montre des chevaliers portant une croix entre les épaules.

Aux exemples de Fernand de Mély j'ajoute un souvenir particulièrement émouvant: c'est un monument funéraire qui représente le retour d'un disparu de la croisade et qui se trouve aujourd'hui dans la chapelle des ducs de Lorraine aux Cordeliers de Nancy. On voit, sculptés en ronde bosse, deux personnages debout étroitement embrassés: le comte Hugues I[er] de Vaudémont et sa femme qui était fille d'un duc de Lorraine. Ce seigneur était parti pour la deuxième croisade avec le roi Louis VII en 1147. L'année suivante les chevaliers lorrains qui l'avaient accompagné étaient rentrés dans leur pays en disant qu'il était mort. Il reparut 16 ans plus tard à Vaudémont et mourut peu après, épuisé par les fatigues et les privations de son long exil. Le comte s'appuie sur un bâton, ses vêtements sont en lambeaux, ses chaussures éculées, ses cheveux et sa barbe sont hirsutes. Il porte une croix sur la poitrine.

Voici d'autres peintures murales qui paraissent concerner les croisades de Terre-Sainte. Nous y verrons des allusions

(1) *Revue de l'art chrétien*, 1890, p. 297-306.

(2) B. de MONTFAUCON, *Monumens de la Monarchie française*, Paris, 1729, in fol. t. I, p. 395 et pl. LI.

aux saints Militaires qui assistaient les chevaliers chrétiens dans leurs combats contre les Sarrasins, et surtout saint Georges que les Croisés considéraient comme leur patron et leur protecteur.

Les chroniques des Croisades sont pleines de récits de miracles, de signes merveilleux dans le ciel, d'apparitions de guerriers venus du ciel vêtus d'armures blanches, montés sur des chevaux blancs, mettant en fuite les bataillons ennemis (1).

Dès avant les Croisades de Terre-Sainte il est question de guerriers célestes vêtus de blanc qui apparaissaient aux soldats chrétiens pour stimuler leur courage.

Raoul Glaber, à propos d'un combat livré à la fin du X[e] siècle contre des Sarrasins venus d'Afrique, par des moines qui avaient pris les armes avec les hommes de guerre, raconte la vision d'un frère du monastère de Moutiers-Saint-Jean. Celui-ci vit des hommes *vêtus de blanc* qui lui dirent qu'ils avaient été transportés dans le séjour des bienheureux après avoir perdu la vie dans un combat contre les Sarrasins (2).

En Sicile, au cours d'une bataille, saint Georges apparaît revêtu d'armes splendides, portant un étendard blanc orné d'une croix, chevauchant en tête des chevaliers normands (3). En Espagne à la bataille d'Alcoraz (novembre 1096), saint Georges et saint Victorien combattent avec les Français et les Aragonais (4).

La Chanson d'Apremont montre saint Georges et saint Maurice montés sur des chevaux blancs venant à la rescousse des chevaliers chrétiens. Saint Georges met sa main dans la main de Roland (5). Ces saints chevaliers vêtus de blanc, ces combattants, morts dans la guerre sainte, nous les voyons figurés dans les peintures d'une chapelle haute de l'église de Saint-Chef (Isère). Elle était dédiée aux trois archanges et à

(1) J'emprunte la plupart des textes que je vais citer à l'ouvrage de Paul Rousset, *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel, 1945.

(2) Raoul Glaber, édit. Maurice Prou, p. 45.

(3) Malaterra, dans Muratori, *Rerum italicarum Scriptores*, t. V, p. 569.

(4) Boissonade, *Du nouveau sur la Chanson de Roland*, p. 37.

(5) *La Chanson d'Apremont*, II, éd. L. Brandin, Les classiques français du moyen âge, fasc. 25 (1921) p. 77-80.

saint Georges, comme nous l'apprend une inscription peinte dont les caractères permettent d'attribuer les peintures à la fin du XI[e] ou au début du XII[e] siècle. A la voûte trône le Christ en majesté, entouré du chœur des anges. Sur les murs on voit la Jérusalem céleste représentée par un édifice où des Anges introduisent des bienheureux. Au-dessous est la cour des élus, prophètes, évangélistes, apôtres, docteurs, confesseurs, martyrs et, parmi eux, deux guerriers blancs, coiffés du heaume et portant le haubert de mailles.

L'historien anonyme de la première croisade rapporte un miracle dont le retentissement fut grand, fidèlement répété par tous les chroniqueurs qui ont utilisé ce récit si précieux. Dans la grande bataille qui eut lieu contre Kerboga, le 28 juin 1098, devant Antioche: « On vit, nous dit l'historien, sortir de la montagne des troupes innombrables, montées sur des chevaux blancs, et blancs aussi étaient leurs étendards. A la vue de cette armée, les nôtres ne savaient ce qui arrivait et quels étaient ces soldats, puis ils reconnurent que c'était un secours du Christ et que les chefs de cette armée étaient les saints Georges, Mercurius et Demetrius » (1). Et l'apparition de cette armée céleste jeta la terreur dans les rangs musulmans.

Or ces trois saints, Georges, Mercurius et Demetrius, étaient les patrons des armées byzantines. Saint Georges deviendra celui des Croisés d'Occident.

Tudebode, Baudri de Bourgueil, Guibert de Nogent, Hugues de Fleury rapportent ce miracle en des termes analogues (2).

Robert le Moine nous apprend que l'évêque du Puy les voyant survenir s'écria: « O chevaliers! voici le secours que Dieu vous avait promis ». Et les Infidèles alors, saisis de terreur, tournent bride, se couvrent le dos de leurs boucliers, et prennent la fuite (3).

(1) *Histoire anonyme de la première croisade*, édit. Bréhier, 1924, p. 154.

(2) Même récit dans Guillaume de Malmesbury, Migne, Patrol. lat. t. 179, col. 1316. La lettre du clergé et du peuple de Lucques, à propos de cette bataille parle de l'apparition d'une bannière immense entourée d'une multitude de guerriers (*Epistulae et chartae*... Hagenmeyer, p. 167). — Foucher de Chartres (*Hist. Occid. Crois.*, t. III, p. 349) dit que les Turcs se sauvèrent comme s'ils avaient été effrayés par un signe céleste.

(3) Robert le Moine, l. VII, c. 13, *Hist. Occid. Crois.* t. III, p. 832.

Ailleurs il raconte qu'un émir entretient Bohémond de la surprise qu'il a éprouvée en voyant cette nombreuse armée portant des vêtements, des écus et des étendards blancs et montant des chevaux blancs extraordinairement rapides. Il lui demande quels sont ces cavaliers qui sèment la panique dans les rangs musulmans. Et le Prince croisé lui répond qu'ils n'appartiennent pas à cette terre mais qu'ils viennent des célestes demeures, que ce sont des martyrs de la Foi qui ont combattu les Infidèles à travers le monde et que les principaux d'entre eux sont Georges, Demetrius et Mercurius (1).

Le Poète de *La Chanson d'Antioche* s'exprime ainsi à leur sujet:

> « Plus sont blanc que li nois qui chiet après fevrier;
> Saint Jorges fut devant tout droit el chief premier,
> et li ber saint Morisses qu'on tint por bon guerrier,
> Domitres et Mercures cil sont gonfanonier » (2).

Henri de Huntingdon (3) emploie une expression qui fait image. Il parle d'armes brillantes comme le soleil: « Ipsi itaque viderunt exercitum coelestem, equis albis et phoebeis armis, quorum ductores erant Georgius, Mercurius et Demetrius ».

Or, ces guerriers blancs comme la neige, ces lumineux cavaliers montés sur des chevaux blancs, nous les apercevons dans une peinture du XII[e] siècle à l'église de Poncé-sur-le-Loir (Sarthe). Au haut du mur nord de la nef une scène de combat s'étend sur trois panneaux séparés par deux fenêtres.

Au panneau central on voit quatre cavaliers sarrasins reconnaissables à leurs rondaches chargés par des cavaliers blancs. L'un des Sarrasins qui faisait front est renversé d'un coup de lance. Les autres ont déjà tourné bride. Laffilée (4) qui a étudié ces peintures il y a plus de cinquante ans dit que ces Sarrasins sont attaqués par trois chevaliers. On ne voit plus que les deux premiers aujourd'hui, mais on distingue nettement les trois lances que portaient ces trois chevaliers. Leur casque conique est blanc, un large nimbe blanc l'entoure, un

(1) l. V. c. 8, *Hist. Occid. Crois.*, t. III. p. 796.
(2) *Chanson d'Antioche*, édit. P. Paris, 1848, II, p. 262-263.
(3) *Hist. occ. des Croisades*, t. V, 2[e] partie, p. 378.
(4) Revue hist. et archéol. du Maine, 1892, 21-53.

voile blanc couvre leur nuque, ils portent un écu blanc, une longue cotte d'armes blanche, ils sont montés sur des chevaux blancs. Le nimbe qui encadre leur tête atteste que ce sont des saints. La cotte d'armes du premier cavalier qui descend jusqu'à terre allonge sa haute et mince stature, d'une blancheur légèrement bleutée qui donne à cette silhouette une espèce de transparence. Si usées, si atténuées par le temps que soient ces figures, elles sont un magnifique témoignage de l'art subtil et plein d'élégance de nos fresquistes romans. Elles représentent évidemment les trois saints byzantins et apportent ainsi un précieux témoignage des traditions de l'art chrétien d'Orient dans l'iconographie de notre pays. (Fig. 1).

Le premier panneau, très abîmé, paraît montrer des Sarrasins déconfits qui s'éloignent du champ de bataille. Le troisième panneau présente deux troupes de cavaliers sarrasins et croisés qui s'affrontent à la lance.

Lucien Lécureux a signalé en 1912, non loin de Poncé, à l'église de Saint-Pierre-de-Chevillé (Sarthe) une peinture représentant deux groupes de cavaliers s'affrontant, les uns en cottes d'armes rouges et portant des rondaches (c'est la troupe sarrasine), les autres en cottes d'armes blanches et portant des écus pointus en bas (c'est la troupe des Croisés). Certains des combattants gisent au sol ; tous ceux-ci portent des rondaches. Malheureusement ces peintures sont maintenant dissimulées sous un badigeon (1).

C'est surtout saint Georges qui va être glorifié dans nos églises. D'ailleurs en Syrie et en Palestine à l'époque des

(1) L. Lécureux, *Peintures murales du moyen âge récemment découvertes dans l'ancien diocèse du Mans*, dans *Bulletin Monumental*, 1912, p. 576. Il semble qu'il y ait ou qu'il y ait eu des vestiges de peintures représentant des scènes de combat à Parcé (Sarthe) (disparu), à Ruan (Loir et Cher) et à Neuvy-le-Roi (Indre et Loire).

A Thevalles près de Laval, dans l'ancienne commanderie du Breil-aux-Francs il y avait une peinture aujourd'hui disparue représentant un combat de cavalerie.

Enfin à Carcassonne, dans la grande salle du Ier étage du donjon du château comtal, apparaissent les vestiges d'une grande fresque où l'on voit un combat de cavalerie. Elle a été découverte par M. Pierre Embry en 1926. Certains combattants ont des rondaches. Ces peintures paraissent du milieu du XIIe siècle (voir J. Poux, *La cité de Carcassonne*, t. II (1931) p. 213-217).

Croisades, son culte était très répandu. A Lydda où l'on disait qu'il avait été martyrisé sous Dioclétien, les Croisés lui élevèrent une cathédrale (1). Elle devint un lieu de pèlerinage très fréquenté.

Ce n'est pas seulement à Antioche qu'il fit des miracles. Ernoul (2) nous raconte qu'à la bataille de Montgisard livrée contre Saladin le 25 novembre 1177, cinq cents chevaliers aidés par saint Georges mirent en déroute soixante mille Sarrasins. Les prisonniers musulmans demandent quels sont ces cavaliers aux blanches armes qui les ont vaincus.

Les poèmes épiques des Croisades, et particulièrement *La Chanson de Jérusalem* (3) vantent maintes fois les prodigieux exploits du grand saint guerrier.

Saint Georges apparaîtra souvent dans nos monuments. Les artistes le représenteront combattant contre un dragon monstrueux. Ils détailleront les phases de son martyre. Enfin ils le montreront revenant sur la terre pour prendre part aux batailles des Croisés contre les Infidèles (4). Je rappellerai brièvement la légende de saint Georges combattant le dragon (5), car on la trouve associée à des scènes de croisade. Il y avait près de la ville de Silène en Lybie un étang où habitait un monstre. La ville lui envoyait régulièrement un tribut de brebis. Si l'on tardait, la bête s'approchait des murs et empestait l'air de son haleine empoisonnée. Lorsqu'on n'eut plus de brebis on lui offrit des jeunes garçons ou des jeunes filles. Un jour le sort tomba sur la fille du roi. Malgré les supplications de celui-ci le peuple exigea qu'elle fût livrée au

(1) Voir C. Enlart, *Les Monuments des Croisés dans le royaume de Jérusalem*, 1928, t. II, p. 272-274.

(2) Mas-Latrie, *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, 1871, (Société de l'Histoire de France), p. 43-45.

(3) Anouar Hatem, *Les poèmes épiques des Croisades*, Paris, 1932, p. 259, 367 et ss.

(4) Ainsi dans un vitrail aujourd'hui disparu du chœur de la cathédrale de Chartres il semble bien, d'après un dessin de Gaignières, que saint Georges est représenté à cheval combattant contre un chevalier musulman. Voy. J. Delaporte, *Les vitraux de la cathédrale de Chartres*, 1926, p. 451-452.

(5) *La Légende dorée* trad. par *T. de Wyzewa*, 1911, p. 226-232. — Voir E. Mâle, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, 3e édition 1910, p. 324-326.

monstre. Et la jeune fille sous les yeux de toute la population sortit de la ville se dirigeant vers l'étang. Saint Georges qui passait par là lui demanda la cause de son trouble. A ce moment la bête quitta l'étang se dirigeant vers eux. La jeune fille supplia le chevalier de s'enfuir. Mais celui-ci monta à cheval, fit le signe de la croix et chargea l'animal. Il le traversa de sa lance et le jeta par terre. Alors il dit à la fille du roi de passer sa ceinture autour du cou du monstre blessé et celui-ci la suivit comme le chien le plus doux. Ce combat de saint Georges a été maintes fois reproduit au cours du moyen âge. Je citerai à titre d'exemple deux bas-reliefs du XIV[e] siècle, à la façade de la cathédrale de Lyon, et la fameuse fresque du début du XV[e] siècle sur un pilier de la nef de l'église d'Ebreuil (Allier) (1) où l'on voit le saint chevalier monté sur un cheval blanc perçant de sa lance la gueule du dragon. Remarquons qu'il porte un écu blanc chargé d'une croix rouge.

Au XIII[e] siècle nous le trouvons dans une église toute voisine de Poncé, à Saint-Jacques des Guérets (Loir et Cher) (2). Il est peint dans une embrasure de fenêtre. Une inscription le désigne. C'était au XII[e] siècle un usage fréquent d'orner les embrasures de fenêtres de figures de saints. Dans l'autre embrasure de la même fenêtre est représenté saint Augustin. Il faut noter que l'église de Saint-Jacques des Guérets était à la présentation de l'abbaye de Saint-Georges-du-Bois (Sarthe) dont les chanoines suivaient la règle de saint Augustin.

Saint Georges est debout, coiffé du heaume et vêtu du haubert de mailles. Un long écu arrondi dans le haut, pointu en bas, pend à son cou par une courroie. Sa main droite tient une lance à gonfanon dont le pied plonge dans la gueule d'un dragon ailé que le saint écrase sous ses pieds. L'écu et le gonfanon portent des armoiries.

On verra encore saint Georges et le dragon dans une peinture du XII[e] siècle à Cressac (Charente). Nous en par-

(1) Fig. dans GENERMONT et PRADEL, *Les églises de France: Allier*, 1938, p. 48, planche en couleurs.

(2) Abbé HAUGOU, dans *Bull. Soc. archéol... du Vendômois*, t. XXIX, 1890, p. 305 et t. XXX, 1891, p. 288.

lerons plus loin. A Courtozé (Loir et Cher) (1) une peinture du réfectoire du prieuré présentait saint Georges vêtu du haubert de mailles, coiffé du casque à nasal, frappant un fauve de son épée. Dans la même région de la Vallée du Loir près de Poncé et de Saint-Jacques-des-Guérets nous retrouvons à Areines (Loir et Cher) dans les embrasures d'une fenêtre deux saints chevaliers (2) ; ils sont nimbés. L'écu de l'un d'eux porte une grande croix rouge. C'est bien vraisemblablement saint Georges, comme le croit Mlle Trocmé (3) qui a étudié avec grand soin les peintures d'Areines et en a fait d'excellents relevés. Elle pense que le second saint guerrier est saint Maurice dont le culte était établi en Touraine et en Anjou.

Si nous revenons à Saint-Jacques-des-Guérets on voyait encore au début de ce siècle au mur sud de la nef une grande peinture du milieu du XIII^e siècle, donc postérieure d'une centaine d'années à la figure de saint Georges vainqueur du dragon dont nous avons parlé. Cette peinture représentait une file de cinq cavaliers revêtus du costume militaire du temps de saint Louis. Ils portent le haume cylindrique à calotte plate, des écus armoriés et leurs armoiries sont sur la housse de leur cheval et sur le gonfanon de leur lance. Au-dessus de leur tête des inscriptions désignent ces chevaliers, malheureusement elles sont en grande partie effacées. Le nom du deuxième chevalier est *Hugo de P.* (4) mais le reste du patronyme qui pouvait aider à identifier cette scène a disparu. On ne lit que le prénom du troisième: *Mattheus*. Pour les deux derniers il ne reste que quelques lettres de leur nom.

Au-dessus de la tête du premier on lit *S. Georgius* « Sanctus Georgius ». Chose curieuse, l'écu et la housse du

(1) Courtozé, c^e d'Azé (Loir et Cher), peinture aujourd'hui détruite. Relevé par M. Godineau publié dans le *Bulletin de la Soc. archéol... du Vendômois*, 1874, 4^e trim., t. XIII, planche 308.

(2) Ces deux figures sont reproduites à grandeur au Musée des Monuments Français.

(3) Mlle S. Trocmé, *L'église d'Areines et ses fresques* dans *Bull. Soc. archéol... du Vendômois*, nouvelle série, t. II (1936-39), année 1936, p. 1-55.

(4) Cette lettre P n'apparaît plus sur le relevé exécuté par Laffilée en 1892.

Fig. 1. — Eglise de Poncé (Sarthe). Peinture murale (XII[e] siècle).
(*Relevé Collection du Service des Monuments historiques*).

Fig. 2*a*

Fig. 2*b*

Peintures de la Chapelle des Templiers de Cressac (Charente). – Croisés chargeant des Sarrasins, XII[e] siècle.
(*Copie au Musée des Monuments français*)

cheval portent des armoiries « d'argent à la croix pattée de gueules, cantonnée de 4 alérions de sable ». Ces armoiries qui peuvent paraître des armoiries de famille ne sont sans doute que de fantaisie. Le heaume et le gonfanon sont ornés d'une croix rouge. L'abbé Haugou (1), qui en 1890 a étudié cette frise de chevaliers aujourd'hui effacée, s'est demandé s'il n'y avait pas là une allusion au départ avec saint Louis, à la Croisade de 1248, de Pierre I de Vendôme accompagné de ses vassaux. La peinture serait un ex-voto où l'on aurait placé en tête S. Georges, Patron des Croisés.

Je signalerai encore, toujours dans la même région de la Vallée du Loir, une peinture murale entièrement disparue aujourd'hui où l'on voyait un combat de cavalerie qui ne peut être qu'un combat de Croisés contre des Sarrasins. Cette peinture se trouvait au mur sud de la nef de l'église du Vieux Bourg d'Artines (Loir et Cher) près de Montoire. Le souvenir en est conservé grâce à une aquarelle exécutée, vers 1908, par Mme Hallopeau et reproduite dans un article de P. Clément et L. A. Hallopeau paru dans le *Bulletin archéologique* de 1909 (2). Cette peinture était alors déjà fort mutilée. Les auteurs paraissent dans le vrai en datant cette composition du temps de Philippe-Auguste. Ils y voient eux aussi un combat de Croisés. Les chevaliers francs sont coiffés du casque rond, vêtus du haubert de mailles, chaussés de houseaux de mailles. Sur la housse d'un cheval on voit une croix comme sur le pommeau d'une selle aux peintures de Cressac dont il sera question plus loin. Ces cavaliers combattent à la lance, leurs écus sont triangulaires. Sur deux de ces écus sont peintes des armoiries qui paraissent se lire ainsi : d'or à trois fasces ondées d'azur chargées de six besans d'argent posés 3, 2 et 1. L'autre écu est palé d'azur et d'or. A droite de la scène un chevalier blessé et crachant le sang s'éloigne du combat.

(1) *Bull. Soc. Archéol... du Vendômois*, 1890, pl. en couleurs p. 304. — *Revue hist. et archéol. du Maine*, 1904, pl. p. 132.

Le Musée des Monuments Français conserve un relevé à l'aquarelle de cette peinture exécuté par H. Laffilée en 1892.

(2) P. Clément et L. A. Hallopeau, *Peintures murales de l'église paroissiale d'Artines* (*Loir et Cher*), *Bulletin archéologique* 1909, p. 136-148 et pl. XIII en couleurs.

Ces guerriers mettent en fuite des Sarrasins coiffés de casques pointus et portant des rondaches. Ainsi dans cinq églises du Vendômois: Poncé, Saint-Pierre-de-Chevillé, Saint-Jacques-des-Guérets, Areines et Artins, nous trouvons des peintures murales évoquant les croisades.

On trouve encore une évocation du secours miraculeux apporté par saint Georges aux Croisés, dans leurs combats en Terre-Sainte, dans une peinture de la fin du XIII[e] ou du début du XIV[e] siècle qui décore une chapelle au nord du déambulatoire de la cathédrale de Clermont. Cette chapelle était autrefois dédiée à saint Georges. On y voit une frise haute de 1 m. 60 environ, longue de 5 m. 20 divisée en deux registres. Sur le registre supérieur sont figurées des scènes du martyre de saint Georges encore en bon état. Le registre inférieur, fragmentaire, représente un combat contre les Sarrasins. Malheureusement la figure de saint Georges a disparu, mais elle nous est conservée dans une planche du *Bulletin archéologique* de 1901 (1).

Deux troupes de cavaliers sont en présence. A gauche cinq Sarrasins vêtus de cottes rouges; quatre sont armés de rondaches, le cinquième est un archer qui décoche une flèche en s'enfuyant, deux des combattants font front tandis que les chevaux des trois autres ont tourné bride. Saint Georges les charge à la tête des Croisés dans un galop rapide. Sa cotte d'armes, son écu, le gonfanon de sa lance, la housse de son cheval, sont blancs barrés d'une croix rouge.

* * *

J'aborde pour terminer l'examen d'un groupe de peintures d'un intérêt considérable qui se trouvent, bien mutilées aujourd'hui, dans une chapelle de Templiers à Cressac près de Blanzac (Charente), appelée encore aujourd'hui le Temple

(1) Éd. Vimont, *Peintures murales de la cathédrale de Clermont-Ferrand,* dans *Bulletin archéologique* 1901, p. 44-47 et pl. X en couleurs, d'après une aquarelle de Maurice F. Lamy.

Voir aussi H. du Ranquet, *La cathédrale de Clermont-Ferrand*, coll. *Petites monographies des grands édifices de la France,* p. 105-106.

de Cressac (1). Au XIXe siècle elle servait de grange à des cultivateurs, puis elle fut pendant quelque temps utilisée comme Temple protestant. Elle est aujourd'hui classée Monument historique.

C'est un bâtiment très simple du XIIe siècle. La nef rectangulaire longue de 16m. 60, large de 8m. 60 est terminée à l'est par un mur droit sans abside. Elle était entièrement peinte mais il ne reste que des traces insignifiantes des peintures qui ornaient le mur sud. Le mur nord a gardé des fragments des scènes dont il était décoré.

Au mur ouest à la hauteur de l'étroite fenêtre en plein cintre qui surmonte la porte d'entrée se trouvent aussi des peintures.

Vers 1900 le peintre Sadoux fit à l'aquarelle un relevé à petite échelle des peintures de l'ouest et du nord qui étaient alors en bien meilleur état qu'aujourd'hui. Ce relevé se trouve au Musée d'Angoulême ; une reproduction en a été faite pour le Musée des Monuments Français à Paris. En outre on a exécuté pour le même Musée des copies sur toile, à la grandeur des originaux, de certaines figures encore bien conservées.

Les peintures du mur nord occupent 15 mètres de longueur et 3m. 07 de hauteur. Elles sont divisées en deux registres bordés par trois bandes décoratives.

Le registre inférieur a 1m. 15 de hauteur et le registre supérieur 1m. 30 sans compter les bandes décoratives. Le peintre n'a employé que trois tons, le blanc, l'ocre rouge plus ou moins soutenu et l'ocre jaune assez pâle.

Les scènes du bas se détachent sur un fond uni d'ocre rouge tandis que celles du haut sont sur fond blanc semé de fleurs de lis rouges.

Il semble qu'au registre inférieur on a voulu représenter un camp de Croisés au repos.

Au centre on voit en perspective plusieurs tentes triangulaires. Le pavillon de la première est orné d'un dessin de

(1) E. Biais, *Les Fresques du Temple près de Blanzac,* dans *Réunion des Soc. des Beaux-arts des départements,* 25e session, 1901, p. 346-353, planches XXVII et XXVIII. — Jean George, dans collection « *Les églises de France : Charente* », Paris, Letouzey et Ané, 1933, p. 97.

losanges rouges et blancs alternant. A gauche des tentes, est un groupe de quatre personnes en marche vers la gauche. Le personnage qui est en tête paraît être un moine, il a une robe blanche et son crâne est orné d'une couronne de cheveux. Il tient par le poignet un personnage qui paraît être une femme reconnaissable à sa longue robe et à sa coiffure, à côté d'elle marche un homme, un autre derrière elle semble tenir son autre poignet et porter une arme sur l'épaule. Est-ce une femme qu'on expulse des tentes? La peinture était déjà bien floue il y a cinquante ans et le copiste a pu mal interpréter son modèle. Plus loin on voit des cavaliers au petit galop, allant à la rencontre les uns des autres, les uns portent un écu, les autres sont sans armes. Puis un cavalier, la lance sur l'épaule, rentre vers les tentes ; derrière lui, des cavaliers qui vont au pas dans les deux sens, enfin deux hommes à pied.

Aucun de ces personnages ne porte de casque, la plupart ont la tête enveloppée d'un grand voile blanc.

A droite des tentes, trois fantassins avec l'écu, l'épée et le casque conique paraissant sans nasal. Devant eux, deux groupes opposés de cavaliers avec casque à nasal et écu, l'épée en avant, mais leurs attitudes calmes donnent l'impression d'une joute, d'une manœuvre d'entraînement plutôt que d'un combat. Tout à fait à droite, deux troupes nombreuses bien ordonnées vont au galop à la rencontre l'une de l'autre sans armes autres que leurs longs écus. L'un de ces écus est écartelé de blanc et de rouge, signe des emblèmes héraldiques à leur début.

Le registre supérieur présente une scène de bataille. A gauche, une ville fortifiée avec de hautes tours et des murailles crénelées ; on voit la flèche d'une église surmontée d'une croix ; un homme est sur une tour, des visages apparaissent aux créneaux. Tout ce monde regarde sortir de la ville une troupe de cavaliers croisés. Malheureusement, au milieu de cette composition la peinture est tombée sur un large espace. On ne voit donc que l'arrière-garde et, au delà de l'espace vide, le premier chevalier et la tête du cheval du deuxième.

A peine sortis de la ville apparaissent quatre combattants à cheval, le premier étant effacé dans la moitié anté-

rieure. Au deuxième plan, entre le deuxième et le troisième combattant, se trouve un petit cavalier sans armes et sans casque qui tient une vièle et un archet. C'est un musicien qui accompagne les guerriers. Les trois combattants dont le dernier est bien conservé portent le casque rond à nasal. Le haubert de mailles est complètement dissimulé sous une cotte de toile. Cependant il semble que les mailles du haubert apparaissent au bras du deuxième combattant. Les cottes de toile tombent en jupe très bas le long des flancs des chevaux. Elles sont ornées d'une croix sur la poitrine des trois combattants. Un voile blanc (qu'on appelle aujourd'hui un cheich) enveloppe la nuque et le cou. Il est naturellement disposé sous le casque. Les écus très grands, pointus en bas, sont arrondis ou coupés droit dans le haut. Les selles d'armes ont le pommeau et le troussequin très élevés emboîtant fortement l'assiette du cavalier. Le pommeau du premier cavalier est orné d'une croix. (Fig. 2 *a*).

Le cavalier de tête dont le cheval est lancé au grand galop pointe sa lance sur un cavalier sarrasin en fuite. Sa longue cotte d'armes est blanche. Il porte un grand écu triangulaire orné en chef d'une croix cantonnée de quatre besans et en pointe d'un aigle. Sa lance est munie d'un gonfanon décoré d'une croix ; ce gonfanon se termine par trois flammes. Le collier de poitrail du cheval est orné de franges portant des disques comme celui d'un des trois cavaliers qui se trouvent près de la porte de la ville. Cet ornement de disques, vraisemblablement des médailles ou de petites pièces de monnaie, apparaît fréquemment sur les colliers de poitrail des chevaux et semble disparaître avec le premier tiers du XIII[e] siècle. (Fig. 2 *b*).

Détail curieux : le peintre a oublié la plupart du temps de tracer la bride des chevaux.

Les combattants que nous avons vus jusqu'ici tant au registre inférieur qu'au registre supérieur sont tous des Croisés. Leurs casques sont de deux sortes : ronds avec nasal et coniques, ces derniers paraissent sans nasal. Les écus ont les deux formes que nous avons déjà indiquées : arrondis en haut et de surface plane ou coupés droit en haut et incurvés pour mieux protéger le corps. Ces derniers sont tout à fait semblables à l'écu de Geoffroi Plantagenet sur la plaque émaillée

du milieu du XII[e] siècle qui porte son effigie funéraire. Le premier cavalier croisé pointe sa lance vers un cavalier sarrasin qui se protège le dos de son bouclier. Je rappelle ici un passage de Robert le Moine dont j'ai parlé tout à l'heure à propos de la bataille d'Antioche où il raconte la déroute des Sarrasins : « hostes, versis vultibus, scutis terga cooperiunt, et fugam arripiunt » (1). Le Sarrasin porte un bouclier rond dont l'umbo est muni d'une longue pointe. Ce cavalier tient une épée. Sa tête et celle de son cheval ont disparu. Devant lui sept cavaliers sarrasins battent en retraite vers une ville fortifiée qui termine le panneau à droite. Ils ont des visages grimaçants, des casques coniques et des rondaches Le premier Sarrasin à droite entre au galop dans la ville ; il porte sur l'épaule une lance dont le gonfanon est orné d'un dragon. Le deuxième a sur la tête une couronne qui entoure le casque conique ; il porte sur l'épaule une grande épée ; les deux cavaliers qui le suivent de près paraissent être ses gardes du corps. Dans la ville musulmane sont trois tours. Un homme est placé au sommet de chacune ; le troisième embouche un long olifant.

Il n'est pas douteux que ces scènes sont une évocation des Croisades de Terre-Sainte, ce qui est tout naturel dans une chapelle de l'Ordre du Temple qui contribua si vaillamment à la défense de la grande colonie franque du Levant. Peut-être même ces peintures représentent-elles un épisode déterminé de ces luttes incessantes que soutinrent, pendant tout le cours du XII[e] siècle et au delà, les Croisés contre les Musulmans. En 1910 MM. de la Martinière, Philippe Lauer et Louis Serbat (2) émirent l'hypothèse que ces scènes évoqueraient une grande victoire remportée en 1163 contre l'atabeg d'Alep et de Damas, Nour ed-din. Guillaume de Tyr et plusieurs chroniqueurs arabes donnent maints détails sur cette bataille (3) qui eut lieu dans la plaine de la Boquée, c'est à

(1) Robert le Moine, l. VII, c. 13, *Hist. Occid. Crois.*, t. III, p. 832.

(2) *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1910, p. 155, et *Bulletin monumental*, 1910, p. 166.

(3) Guillaume de Tyr, l. XIX, c. 8, *Hist. occid. des Croisades*, I, p. 894-895. — Aboulféda, *Hist. orient des Crois.*, I, p. 33. — Ibn-al-

dire la Trouée de Homs au pied de l'éminence que couronne le Crac des chevaliers. Nour ed-din ayant rassemblé ses troupes entra dans le territoire des Francs et vint camper dans la plaine avec l'intention d'assiéger le Crac, puis de marcher sur Tripoli dont il voulait s'emparer. Un jour vers midi, au moment de la forte chaleur, l'armée musulmane dormait sous les tentes, quand les Francs surgirent à l'improviste La confusion se mit dans le camp des Sarrasins, les Croisés franchissant les avant-postes, bousculant les tentes, sabrant autour d'eux et faisant des prisonniers, tandis que certains musulmans se jetaient sur leurs armes et montaient à cheval. Nour ed-din surpris, sortit presque nu de sa tente, sauta sur un cheval et s'enfuit, échappant à grand peine, pousuivi sur un parcours de cinq lieues par une troupe de cavaliers francs. Enfin il s'arrêta au bord du lac de Homs où il réunit les débris de son armée.

Un détail rapporté par Ibn-al-Athir mérite d'être remarqué : « Un jour que sur l'heure de midi l'armée musulmane dormait sous les tentes ses gardes avancées virent tout à coup surgir les *Croix* des Francs de derrière la montagne que domine le Crac ». Ce terme de *croix* me paraît désigner les étendards et les gonfanons des lances ornés d'une croix, comme ceux que nous voyons sur la peinture de Cressac.

Ce combat célèbre est connu sous le nom de bataille de la Boquée. Il eut sans doute un grand retentissement. Les chroniques nous apprennent que l'armée franque était commandée par deux seigneurs originaires d'Angoûmois et de Poitou, Geoffroy Martel, frère de Guillaume Taillefer, comte d'Angoulême, et Hugues VIII de Lusignan, dit Hugues le Brun, comte de la Marche. Un corps byzantin avait à sa tête le « duc » de Cilicie, Constantin Coloman. Un contingent de chevaliers du Temple était commandé par le procurateur de

---

Athir, *ibid.*, p. 530 et II 2e partie, p. 208-209. — Kamal-ad-din, *Histoire d'Alep, Revue de l'Orient latin,* t. III, 1895, p. 534-535. — Abu-Chama, *Hist. Orient. Crois.*, IV, p. 109 et 125. — Ibn-Furat, trad. Jourdain, Bibl. nat. ms. arab. 1596, p. 70 et suiv. ; voy. R. Grousset, *Histoires des Croisades et du royaume franc de Jérusalem*, t. II, (1935) p. 449-452. — Paul Deschamps, *Les châteaux des Croisés en Terre-Sainte,* I, *Le Crac de chevaliers*, p. 118-120.

l'Ordre, Gilbert de Lascy; un anglais Robert Mansel avait amené un corps gallois. Enfin les Hospitaliers du Crac se joignirent naturellement à cette armée. Il est même possible que les forces franques se soient concentrées dans la forteresse pour surprendre les Musulmans. Le fait que le combat fut dirigé par deux puissants barons venus d'Angoûmois et de Poitou et que des chevaliers du Temple y prirent part rend très séduisante l'hypothèse qu'on ait voulu représenter ce mémorable événement dans cette chapelle des Templiers voisine d'Angoulême.

Le Sarrasin couronné que nous voyons en fuite serait donc l'émir Nour ed-din.

Telles sont les peintures du mur nord. On voit encore au mur ouest deux scènes qui se rattachent aux Croisades.

A gauche de la fenêtre qui surmonte le portail d'entrée on voit une femme portant de longues manches tombant jusqu'à terre. Elle est protégée par un chevalier qui lève une lourde épée contre un dragon dont la gueule lance des flammes. Le guerrier a un casque conique et un long écu triangulaire. C'est saint Georges défendant la princesse de Lybie contre le dragon.

Remarquons que la queue du dragon se prolonge sur l'embrasure de gauche de la fenêtre. Dans l'embrasure de droite on voit sur l'eau flotter une barque avec une double voilure et deux mâts terminés chacun par une croix avec un petit pavillon. Deux bateliers montent cette barque. L'artiste a-t-il voulu ici continuer la scène et indiquer l'étang d'où était sorti le dragon ?

Sur le mur de droite faisant pendant à la scène de saint Georges et du dragon, on voit une femme couronnée, vêtue d'une ample robe, avec de longues manches pendantes, qui accueille un cavalier couronné ; il est barbu et porte un grand manteau ; son cheval va, de l'un de ses pieds antérieurs, écraser un petit personnage grimaçant. Le fond du tableau est semé de fleurs de lys rouges, comme le registre supérieur du mur nord.

Cette scène est bien connue en Saintonge et en Poitou. Ce cavalier dont le cheval écrase un petit personnage accroupi est fréquemment sculpté sur les portails romans de cette région. M. Mâle a démontré que les sculpteurs l'avaient

reproduite à l'imitation d'une statue équestre de bronze qui se trouvait à Rome et représentait Marc-Aurèle triomphant des peuples barbares. Nos artistes crurent y reconnaître Constantin, le premier empereur chrétien (1).

On peut citer dix-huit façades d'églises romanes (2) de cette région et du voisinage présentant ou ayant présenté en haut-relief cette figure de Constantin à cheval.

Quant à la femme debout devant le cavalier on la voit à la façade de l'église Saint-Pierre à Châteauneuf-sur-Charente (Charente) (3).

Elle figurait aussi autrefois à l'église Saint-Croix de Bordeaux.

« Cette femme, dit M. Mâle, n'est autre que l'église chrétienne accueillant son champion, comme la noble dame de l'épopée accueille le chevalier qui a désarmé son ennemi et vengé son honneur ».

Ainsi nous retrouvons dans une peinture murale de la Charente une scène dont les sculpteurs du voisinage ont maintes fois orné les façades des églises. Mais il est curieux de remarquer que la même scène fut représentée aussi en Palestine.

(1) E. Mâle, *L'art religieux du XII^e siècle en France*, 2e édit., 1924, p. 246-251.

(2) Charente : Aubeterre, Chateauneuf-sur-Charente, La Rochelle, et disparu : Chalais ; Charente-Maritime : Matha, Surgères, et disparus : Aulnay-de-Saintonge, églises Saint-Eutrope et Ste Marie-des-Dames à Saintes; Deux-Sèvres : Melle (restauré), église Notre-Dame de la Couldre à Parthenay, Parthenay-le-Vieux, Saint Jouin de Marnes, et disparu : Airvault ; Indre, disparu : Déols ; Vienne : Civray (restauré), disparu : Notre-Dame la Grande de Poitiers ; Gironde : disparu à Sainte Croix de Bordeaux.

On voit aussi la figure de Constantin à cheval peinte au XII^e siècle au Baptistère Saint-Jean de Poitiers.

Constantin fut aussi représenté dans d'autres régions que la Saintonge et le Poitou : sur le mur extérieur de l'église Saint Étienne le Vieux à Caen, sur un chapiteau de la cathédrale d'Autun ; sur le pavement de mosaïque del 'église de Riez (Basses Alpes); sur un chapiteau de cloître de Saint-Trophime d'Arles.

Mme Lefrançois Pillion (*Congrès archéologique de France à Rouen*, 1926, p. 73) signale au portail Saint-Étienne de la cathédrale de Rouen, un bas-relief représentant un cavalier et une femme, réplique en miniature du Constantin et l'Église de la sculpture poitevine.

(3) E. Mâle, ouvr. cité, fig. 168, p. 249.

Jean George, *Les églises de France, Charente,* 1933, fig. p. 71.

Le Musée du Louvre (1) a acquis en 1928 à Damas un chapiteau roman de style français provenant peut-être d'une église de Jérusalem, en tout cas d'un monument religieux sis dans le domaine des Croisés au XII[e] siècle (2). Ce chapiteau est orné des figures suivantes : un cavalier vêtu d'un long bliaud brandit une épée ; son cheval pose le pied sur la tête d'un petit personnage nu, accroupi, dont le visage a des traits grossiers, une bouche large, un nez épâté, des cheveux crépus ; une femme debout vêtue d'une ample robe à longues manches, la tête ceinte d'un cercle d'orfèvrerie, cueille une fleur dans un arbre.

Ce chapiteau paraît être l'œuvre d'un sculpteur avignonnais. Il présente une grande ressemblance avec certains chapiteaux provenant du cloître de Notre-Dame des Doms d'Avignon.

On remarque l'heureuse idée qu'a eue le peintre de Cressac de mettre en parallèle les images de deux défenseurs célèbres de la Foi : le premier empereur chrétien accueilli par l'Église triomphante et le héros saint Georges, modèle de vaillance chevaleresque, arrachant une jeune fille au dragon qui symbolise évidemment les forces du mal.

Les témoins de l'art si fragile de la fresque qui sont parvenus jusqu'à nous sont fort peu nombreux en comparaison de ceux qui jadis ornaient les murs de nos églises. D'année en année nous en voyons disparaître. Les quelques exemples que nous avons réunis suffisent toutefois pour estimer que l'évocation des combats épiques des Croisades tenta bien souvent le talent des artistes de notre pays.

Paris.

Paul Deschamps.

(1) Paul Deschamps, dans *Bulletin des Musées de France*, 11 nov. 1929, p. 243-245.

(2) C. Enlart, *Les Monuments des Croisés dans le royaume de Jérusalem*, 1928, t. II, p. 101-102.

# Le problème oriental au second concile œcuménique de Lyon (1274)

La plupart des papes qui ont gouverné la Chrétienté après 1054 se sont montrés soucieux de rétablir l'union entre les deux Eglises de Rome et de Constantinople qu'avait brisée le schisme de Michel Cérulaire. Plus heureux que ses prédécesseurs, Grégoire X a réussi à la restaurer en 1274, lors du second concile œcuménique de Lyon, mais, sept ans plus tard, en 1281, elle était de nouveau rompue. Bien que plusieurs travaux, dont certains d'une réelle valeur, aient paru sur ce sujet (1), il ne sera peut-être pas inutile de revenir encore une fois sur l'histoire de la grande assemblée présidée par Grégoire X, avec la seule intention d'expliquer — ce qui n'a pas été assez fait jusqu'ici — pourquoi le résultat auquel elle a abouti a été aussi éphémère, par suite d'un malentendu initial qui a lourdement pesé sur ses destinées.

Grégoire X n'est pas un pape de grande envergure, mais c'est un saint homme, « inspiré, comme l'a écrit le chroni-

(1) Voir surtout : HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, T. VI, 1ère p., 1914, p. 153-218 ; W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange der byzantinischen Reichs (1453)*. Berlin 1903 ; E. GÖLLER, *Zur Geschichte des zweiten Lyoner Konzils und der Liber Sextus*, dans *Römische Quartalschrift, Geschichte*, t. XX, 1906, p. 81 et suivantes ; art. E. VERNET et V. GRUMEL, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, 1926, col. 1374-1410 ; C. CHAPMAN, *Michel Paléologue, restaurateur de l'Empire byzantin, 1261-1282*, Paris 1926 ; M. VILLER, *L'union des Eglises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438)*, dans *Révue d'histoire ecclésiastique*, t. XVI, 1921, p. 260-305, 515 532 et t. XVII, 1922, p. 20-60.

queur grec Pachymère, par le souci du bien public et des intérêts de toute la Chrétienté » (1). En 1271, il a succédé à des papes qui, préoccupés avant tout d'assurer l'indépendance et la sécurité de l'Etat Pontifical, n'ont conçu le problème oriental qu'en fonction de leur politique italienne. Sa position est toute différente. Au moment de son élection, il était en Terre Sainte où il a pu se rendre compte de la situation de l'Orient, et, avant de revenir à Rome, il a envoyé une ambassade à l'empereur Michel Paléologue pour lui exprimer son vif désir de réaliser l'union des Eglises vers laquelle iront désormais toutes ses pensées (2). Pendant les années qui ont suivi, il n'a cessé de poursuivre avec Constantinople des négociations qu'en avril 1273 il juge assez avancées pour qu'il puisse convoquer à Lyon le concile où il essaierait de réaliser le triple but qu'il a, dès le début, assigné à son pontificat, à savoir la croisade, l'union des Eglises et la réforme de l'Eglise d'Occident. En ce qui concerne les Grecs, il s'agit d'obtenir leur adhésion à la primauté romaine et au *Filioque*. Ce qui prouve bien que Grégoire X obéit uniquement à des préoccupations doctrinales, c'est qu'il a mandé à Lyon les deux plus grands théologiens de son temps, saint Thomas d'Aquin, qui mourut en se rendant au concile, et saint Bonaventure qui devait succomber à Lyon entre la quatrième et la cinquième session, non sans avoir salué en un discours célèbre le grand événement qui allait s'accomplir (3). Il s'agissait donc uniquement, dans l'esprit du pape, de provoquer un accord sur le problème dogmatique qui séparait les Grecs des Latins et d'obtenir des premiers la reconnaissance de la hiérarchie catholique, fondée sur l'autorité romaine.

L'empereur Michel Paléologue obéit à des considérations très différentes. L'opposition fondamentale entre ses propres conceptions et celles de Grégoire X a été fort bien marquée par son biographe, Georges Pachymère, chez lequel on relève cette phrase significative : « Il fut manifeste que l'empereur cherchait la paix par peur de Charles d'Anjou et que sans cela il n'y eût jamais pensé, tandis que Grégoire la cherchait

(1) Pachymère, Μιχαὴλ Παλαιολόγος, V. 10.
(2) Ibid., V. 11.
(3) Hefele-Leclercq, t. 6, 1ère p., p. 168 et 179-180.

pour ce qu'elle a de beau et pour l'union des Eglises » (1). En d'autres termes Michel Paléologue songe avant tout à protéger Constantinople contre les entreprises menaçantes de Charles d'Anjou qui, depuis qu'il est installé à Naples, voudrait ressusciter à son profit l'Empire Latin de Constantinople dont Michel, en 1261 avait consommé la ruine. Pieux et de mœurs très pures, mais âpre, violent, par dessus tout démesurément ambitieux, Charles ne songe qu'à conquérir et à dominer ; il veut étendre partout sa puissance temporelle qu'il croit nécessaire à la réalisation des desseins de Dieu : comme ses prédécesseurs dans l'Italie du Sud, comme Robert Guiscard, comme Henri VI et Frédéric II, il subit l'attrait de l'Orient et veut créer autour de Naples un vaste empire méditerranéen. Toute la politique de Michel VIII Paléologue est inspirée par l'idée d'établir un barrage contre les entreprises angevines et à cet effet tous les moyens sont bons : le projet d'union des Eglises assurera à l'empereur grec les sympathies de la papauté qui calmera l'audace de Charles d'Anjou, en sorte que cette union des Eglises n'est, aux yeux de Michel, qu'un aspect de la lutte entre la thalassocratie byzantine et la thalassocratie napolitaine.

Michel Paléologue était de taille à lutter. « Egoïste, hypocrite, capable et bien doué, trompeur de nature, vaniteux, intrigant, ambitieux, cruel et rapace », si l'on en croit un historien anglais (2), il s'était révélé un excellent général, plus encore un diplomate au sûr coup d'œil, d'une grande fertilité de moyens et qui ne se laissait pas embarrasser par d'excessifs scrupules. Dès l'origine, il a clairement aperçu l'étendue du péril que la politique de Charles d'Anjou pouvait faire courir à Byzance et il a trouvé aussitôt le moyen d'y parer. Au lendemain de la prise de Constantinople, craignant qu'un esprit de revanche ne se manifestât en Occident où l'empereur détrôné, Baudouin II, essayait de se créer des partisans, il a laissé entendre à Alexandre IV, puis à Urbain IV qu'il n'était pas hostile à un rapprochement religieux. Après l'entrée en scène de Charles d'Anjou, il se fait plus pressant ; il écrit notamment, en 1267, à Clément IV, qui avait succédé à Ur-

(1) Pachymère, V, 14.
(2) G. A. Finlay, *History of Greece*, t. III, p. 372.

bain IV, pour l'adjurer tout à la fois de réaliser l'union des Eglises et de prévenir la guerre entre Latins et Grecs (1).

Si habile que pût être cette politique, elle ne donna pas tous les résultats attendus. L'empereur s'est heurté à de sérieuses résistances qui ne l'ont d'ailleurs pas découragé ni empêché de poursuivre ses desseins.

Il lui fallut d'abord compter avec l'opposition de l'Eglise grecque et du peuple de Constantinople sur lequel le clergé exerçait une large influence. Les moines, en particulier, se montraient très hostiles à tout rapprochement avec les Latins ; ils ont multiplié les discussions théologiques qu'ils ne confinent pas dans des traités ou des opuscules, mais qu'ils étalent sur la place publique, devant une foule toujours prête à les suivre. Au théâtre, au cirque, sous les portiques, dans la rue, on combat la primauté romaine et on soulève la question du *Filioque;* partout ce ne sont que violents réquisitoires contre l'Eglise latine et le Saint-Siège, tandis que Photius et Cérulaire sont exaltés comme des héros chrétiens dont les moines entretiennent le souvenir avec ferveur. Si l'on ajoute à cela que la domination latine a laissé de mauvais souvenirs, dûs notamment à ce que la féodalité occidentale a affecté de ne pas prendre au sérieux tout ce à quoi les Grecs tenaient pardessus toutes choses, on comprend que toute tentative de rapprochement spirituel avec Rome se soit heurtée à des obstacles à peu près insurmontables. Sans doute Michel Paléologue ne s'est-il pas laissé intimider: il a essayé de faire comprendre aux évêques que l'Empire ne survivrait pas si l'on ne parvenait à une entente; il n'a même pas reculé devant la déposition du patriarche Arsène et l'arrestation du chartulaire Beccos qui était l'âme de l'opposition (2). Le peuple et le clergé demeurèrent hostiles à sa politique et il paraissait évident que, s'il imposait son point de vue, l'union se ferait malgré l'Eglise grecque et malgré le peuple grec.

Michel VIII était fermement décidé à ne pas tenir compte de cette opposition, tellement l'union des Grecs lui apparaissait comme le moyen le plus efficace pour contrecarrer les ambitions méditerranéennes de Charles d'Anjou. L'avènement

(1) Cf. W. Norden, p. 387 et suiv.
(2) C. Chapman, p. 99 et suiv.

d'un pape aussi sacerdotal que Grégoire X était pour lui une circonstance inespérée dont il importait de tirer rapidement parti. Urbain IV (1261-1264) et Clément IV (1264-1268) auraient volontiers accueilli les avances de Paléologue, mais ils ont hésité entre deux politiques, l'une qui consistait à favoriser la résurrection de l'Empire Latin, l'autre, plus hardie, qui, rompant avec la tradition, consistait en un rapprochement sincère avec les Grecs, prélude d'une nouvelle croisade, à laquelle auraient fraternellement participé tous les chrétiens, orientaux aussi bien qu'occidentaux. Clément IV a eu l'intuition de cette politique, mais, tout en redoutant l'excès de puissance de Charles d'Anjou au cas où celui-ci viendrait à s'emparer de Constantinople, il n'a pas osé se rallier à une entreprise de grande envergure qui ne manquerait pas de lui aliéner son voisin napolitain très capable, malgré sa foi et sa piété, de faire durement sentir au Siège apostolique les effets de sa colère. Aussi, tout en se déclarant prêt à réaliser l'union avec les Grecs, a-t-il tergiversé et est-il mort sans avoir fait avancer les négociations d'un pas (1). Pendant la vacance pontificale, qui dura près de trois ans (28 novembre 1268-1er septembre 1271), Charles d'Anjou, libre de ses mouvements, réunit les forces militaires nécessaires à une expédition contre Constantinople que son frère, saint Louis, qui voyait en celle-ci un obstacle à la réalisation de son projet de croisade, réussit à faire échouer, ou tout au moins à ajourner pour quelque temps (2). La situation, après l'échec de Tunis et la mort du roi de France, n'en resta pas moins très tendue entre Naples et Byzance et Michel Paléologue pouvait légitimement être angoissé quant au sort de l'Empire grec.

Aussi, sans se soucier des résistances qui s'étaient manifestées autour de lui, continua-t-il plus que jamais, après l'élection de Grégoire X à afficher pour la cause de l'union le zèle le plus ardent. Il exprima le regret que le pape, qui était en Syrie lors de sa promotion à la dignité suprême de l'Eglise, ne fût pas passé par Constantinople en se rendant à Rome; il fit du moins le meilleur accueil aux quatre frères mineurs envoyés par le pontife et porteurs du symbole auquel

(1) W. Norden, p. 418-457.
(2) Ibid., p. 457-469.

les Grecs devaient donner leur adhésion (1). En même temps il multiplia, sans grand succès d'ailleurs, les démarches auprès de son clergé qu'il ne réussit pas à persuader que l'Empire était perdu si l'on ne mettait pas fin au schisme (2). Enfin, malgré cette opposition persistante, il se décida à envoyer des représentants au concile convoqué à Lyon par Grégoire X, avec mission de reconnaître la primauté du successeur de Pierre et d'adhérer à la doctrine romaine sur les points controversés. A la seconde session du concile (18 mai 1274), Grégoire X put, avec une joie non dissimulée, donner connaissance aux évêques des lettres qu'il avait reçues de ses nonces et leur faire part de l'arrivée prochaine des ambassadeurs grecs (3).

Si favorables que fussent les apparences, l'union qui se préparait n'en reposait pas moins sur un immense malentendu. D'un côté un pape pénétré des devoirs que lui impose sa fonction de père commun de tous les fidèles, animé d'un ardent désir de faire rentrer au bercail les brebis égarées, convaincu par surcroît que l'union des églises sera la préface de la liberation de la Terre Sainte, mettant au service de cette double cause une âme sacerdotale que n'effleure aucune arrière-pensée, d'ordre temporel, et qui, renonçant définitivement à toute idée de restauration latine à Constantinople, n'a d'autre rêve que la paix méditerranéenne dans l'unité chrétienne; de l'autre un empereur, préoccupé avant tout de ses intérêts politiques, au fond indifférent au salut de la Terre Sainte comme aux autres problèmes religieux, mais décidé à préserver par tous les moyens sa capitale et son empire contre les offensives menaçantes, et cela malgré un clergé et une opinion hostiles à toute soumission à l'Eglise romaine.

Peut-être n'a-t-on pas suffisamment insisté sur ce malentendu initial qui condamnait le concile de Lyon à n'être qu'une manifestation spectaculaire d'où ne sortira rien de durable ni de définitif. Et telle fut bien en effet la physionomie historique de cette assemblée. Brillantes cérémonies, congratulations réciproques, promesses grandiloquentes, voilà ce qui

(1) Ibid., p. 489 et suiv.
(2) Ibid., p. 504-508.
(3) Hefele-Leclercq, t. VI, 1ère p., p. 109-170.

caractérise avant tout le second concile œcuménique de Lyon. Il suffit d'en rappeler les épisodes essentiels pour se convaincre à quel point l'union réalisée des Eglises d'Orient et d'Occident était apparente et superficielle.

Le 24 juin 1274, trois ambassadeurs grecs sont arrivés à Lyon à savoir le patriarche de Constantinople, Germain, le métropolite de Nicée, Théophane et le grand logothète, Georges Acropolitès, escortés des hauts fonctionnaires de la cour, porteurs de la profession de foi impériale. Tous les évêques présents, les camériers du pape avec toute la mission pontificale, le vice-chancelier avec les notaires, les maisons des cardinaux ont été au-devant d'eux et les ont conduits devant le pape qui leur donna le baiser de paix, non sans qu'ils eussent déclaré au préalable qu'ils étaient venus pour affirmer leur obéissance envers l'Eglise romaine et apprendre d'elle la vraie foi. Cinq jours plus tard, en la fête des Saints Apôtres, les mêmes ambassadeurs grecs viennent assister à la messe célébrée par le pape, au cours de laquelle le *Credo*, chanté d'abord en latin, le fut ensuite en grec par le patriarche de Constantinople et ceux des prélats qui comprenaient cette langue; par trois fois ils répétèrent le *Filioque*, à l'exception du métropolite de Nicée qui garda le silence en ce moment pathétique. Le 6 juillet, les envoyés de l'empereur siègent de nouveau au concile; en leur présence, le pape exprime sa joie du retour des Grecs à l'Eglise romaine; on lit la lettre par laquelle l'empereur adhérait au symbole romain et reconnaissait la primauté du Siège apostolique, puis celles de plusieurs évêques grecs qui se déclaraient prêts à entrer dans l'unité de l'Eglise et à accorder tout ce dont leurs prédécesseurs s'acquittaient envers le Saint-Siège avant le schisme; le logothète, au nom de l'empereur, lit un serment conçu dans le même esprit; une allocution pontificale, puis le chant du *Te Deum* et du *Credo* en latin et en grec clôturent cette cérémonie où s'était affirmée, avec une majestueuse ampleur, l'unité de l'Eglise ([1]).

La réalité correspondait-elle à ces somptueuses apparences? Il est permis d'en douter. L'empereur Michel Paléologue a fait porter sa soumission au concile de Lyon, mais

([1]) Ibid., p. 173.

cette soumission n'était pas celle de son Eglise et de son peuple. On a remarqué plus tard qu'il n'avait été suivi que par quelques évêques et souligné le silence significatif du métropolite de Nicée lors du chant du *Filioque*. La déclaration de l'empereur, portée par son fils Andronic, reconnaissait la primauté romaine et la juridiction suprême du pape; elle adhérait aussi aux croyances romaines, notamment sur les points où elles ne s'accordaient pas avec les croyances grecques, notamment sur le *Filioque;* la déclaration de l'Eglise grecque était au contraire muette sur ce dernier point. Pouvait-on dans ces conditions, parler d'*union des Églises?* Quoique Grégoire X, à la dernière session (17 juillet), ait dans une ultime allocution marqué sa satisfaction du résultat obtenu, ce n'est pas lui qui a triomphé au concile de Lyon, mais bien Michel Paléologue. Peu après le concile, la diplomatie romaine, confiante dans les assurances de l'empereur qui n'avait cessé de manifester son intention de se consacrer tout entier au service de la Terre Sainte, le jour où il serait sûr de la paix avec les princes et les rois latins, a réussi à faire conclure une trêve d'un an entre les deux rivaux à partir du 1er mai 1275 (1), avec l'espoir que ce serait le prélude d'une nouvelle croisade qui n'a jamais vu le jour pas plus que l'union des Eglises n'a survécu au concile de Lyon.

Michel Paléologue aurait volontiers sauvé les apparences; mais, aussi attaché à la paix intérieure qu'à la paix extérieure, il ne pouvait finalement que capituler devant la résistance de l'Eglise grecque qui, absente à Lyon, n'a pas voulu se rallier aux décisions conciliaires. Si Beccos, qui avait été l'âme de l'opposition, a été touché par une illumination soudaine, il n'a guère été suivi et pouvait constater lui-même que les unionistes n'étaient qu'une infime minorité. « Toute notre génération, écrivait-il, hommes et femmes, vieillards et jeunes gens, fait de cette paix une guerre, de cette union une séparation ». Les moines, plus ardents que jamais, ont continué à accuser les Latins d'hérésies « plus claires que le jour »; la grande majorité des évêques a refusé son adhésion ou ne l'a consentie qu'à contre-cœur; à la cour, dans l'armée, on obéit à l'impulsion du haut clergé et l'empereur Michel

(1) C. Chapman, p. 126.

pouvait craindre que la « tempête de l'Eglise » ne l'engloutît lui-même, tellement montait le flot de la colère et de la haine contre tout ce qui était latin (1).

L'union était déjà condamnée au moment où elle était proclamée. Michel Paléologue essaya pourtant de retarder la fatale rupture, mais il ne put indéfiniment résister et cela d'autant moins que les successeurs de Grégoire X, fidèles à Charles d'Anjou, sollicités à nouveau par la politique italienne, hantés par l'idée d'une revanche latine sur les Grecs, rompirent avec les tendances conciliantes qui avaient prévalu au concile de Lyon. Sous Martin IV, pape français, créature de Charles d'Anjou, la rupture fut consommée (18 novembre 1281) et l'œuvre du concile de Lyon complètement anéantie (2).

Faut-il dès lors conclure que ce second concile œcuménique de Lyon se solde par un échec définitif? Ce serait là une conclusion trop pessimiste qui ne résiste pas à l'examen des faits ultérieurs.

Sans doute l'union des Eglises qu'il a enrégistrée n'a duré que sept ans et n'a jamais pu être renouée, mais de ces insuccès se sont dégagées des leçons qui n'ont pas été perdues et qui, encore aujourd'hui, sont susceptibles de retenir l'attention. Rien n'est plus instructif qu'un échec, si l'on arrive à en discerner les causes et si l'on a la ferme volonté d'en prévenir le retour.

Au concile de Lyon, l'union des Eglises a été victime de la politique; le problème religieux s'est trouvé subordonné à des intérêts d'ordre purement temporel; il n'y a pas eu le moindre rapprochement des esprits et des cœurs. On peut ajouter que la théologie a été presque totalement absente des délibérations de l'assemblée; les quelques prélats grecs, présents au concile, ont obéi, et seulement des lèvres, aux ordres de l'empereur; leur adhésion, purement verbale, a été accompagnée d'inquiétantes réticences, à commencer par le silence de l'archevêque de Nicée pendant le chant du *Filioque*. Aucun échange de vues n'est intervenu et si le canon 1er du concile, publié par Grégoire X avec les trente autres le

(1) Voir à ce sujet l'article cité de M. Viller.
(2) Cf. Hefele-Leclercq, p. 209 et suiv.

1er novembre 1274, mentionne que le Saint Esprit procède éternellement du Père et du Fils (1), rien n'indique positivement dans les actes conciliaires que ce texte ait été approuvé par les Orientaux.

Bref, ce qui a manqué au concile de Lyon, c'est une entente doctrinale, mûrie et réfléchie, entre les deux Eglises grecque et latine, l'union ayant été fondée sur un simple accord personnel entre le pape et l'empereur. Sans doute, au XIVe siècle, la politique internationale restera toujours mêlée aux échanges de vues qui, après environ un demi-siècle d'hostilité avouée, ont repris sous l'impulsion des papes d'Avignon, héritiers de la pensée de Grégoire X. Sans doute aussi, l'union des Eglises restera-t-elle pendant longtemps trop étroitement liée aux projets de reprise de la croisade, l'empereur byzantin offrant l'union des Eglises comme remerciement à l'aide victorieuse que lui auraient apportée les Occidentaux pour parer au péril turc et la cour d'Avignon apercevant dans cette union des Eglises non pas la conclusion, mais la préface de la croisade. Du moins a-t-on clairement vu à Avignon, surtout au temps d'Urbain V (1362-1370), la nécessité de dégager le problème religieux des contingences politiques, de préparer le rapprochement des esprits, en évitant de subordonner l'union à la seule volonté du pape et de l'empereur, sans qu'elle eût reçu au préalable l'assentiment des deux Eglises. Sans rompre avec les manifestations spectaculaires, telles que l'entrevue d'Urbain V avec Jean Paléologue, à Rome, en 1369, on a entrepris un travail intellectuel qui, s'il n'a pas eu tous les résultats souhaités, indique une orientation nouvelle. L'humanisme, en particulier, a facilité les contacts entre Grecs et Latins, leur a permis de mieux se connaître, d'éliminer quelques-uns des vieux préjugés qui les opposaient les uns aux autres; le voyage du médecin philosophe, Apponus de Padoue, à Constantinople, les séjours prolongés du moine grec Barlaam à la cour de Benoît XII et de Clément VI ne sont pas seulement à l'origine de la première Renaissance dont Avignon a été le foyer; ils ont amené des conversations sur les divergences doctrinales et liturgiques qui séparaient les deux Eglises et créé un état

(1) Hefele-Leclercq, p. 181-182.

d'esprit nouveau dont le concile de Florence récoltera les fruits. Il serait curieux, à cet égard, de comparer la correspondance de Michel Paléologue avec Grégoire X à celle que Jean V échangea avec Innocent VI et Urbain V. L'une des premières lettres de ce dernier empereur est dominée par cette idée que la contrainte est inopérante, qu'il faut convertir les Grecs par l'instruction et l'éducation, car une décision impériale ne saurait mettre fin au schisme et risquerait de produire une réaction pire que le mal. On ne pouvait tirer de l'échec du concile de Lyon plus salutaire leçon et les tentatives fort intéressantes qui suivirent auraient peut-être abouti si le Grand Schisme n'avait, à partir de 1378, divisé la Chrétienté occidentale elle-même et retardé la solution des problèmes en cours. Il n'en reste pas moins vrai que, depuis 1274, l'union des Églises, dégagée des contingences politiques, est entrée dans une voie nouvelle, la voie de l'esprit, ou, si l'on préfère, la voie de la controverse sur laquelle Grégoire X, avant et pendant le concile de Lyon, avait eu le tort de ne pas s'engager résolument, en se contentant trop facilement d'affirmations impériales sans grande portée.

Montpellier.

Augustin Fliche.

# The Printed Editions of the Practica of the Council of Florence

All the large Collections of the Councils from the beginning of the 17th. century onwards contain the Greek Practica of the Council of Florence and as these are all the same they give an impression of a clear and undeviating manuscript tradition before them. But, as a matter of fact, the manuscript tradition is not undeviating. It is divided into three large families, one giving only the discussions at the Council with no introductory description of the arrival of the Greeks at Venice or of the negotiations for the transfer of the seat of the Council from Ferrara to Florence and no account of the preliminary sessions on the subject of Purgatory; another, and this the most numerous, containing all that is contained in the Practica of the Collections but with the descriptive parts written in a slightly less polished Greek; and the third, the Practica as we have them in the Collections. What the connection between these families is will, I hope, appear as the work of preparation for a critical edition of the Practica, now in hand, progresses.

The collections of the Councils before the Vatican Edition of 1612 — Merlin (1524), Crabbe (1538), Surius (1567), Nicolini (1585), Bini (1st. edition, 1606) — have no Greek text but only the Latin translation by Abrahamus Cretensis, which first appeared in 1521. Abrahamus omitted most of the descriptive parts as well as certain of the disputes and controversies that the Greeks had among themselves, on the grounds that they were *ineptissime* included in 'the Acts of the divine Council'. The rest he claimed to have translated

*fideliter ac fere de verbo ad verbum ... e graeco in latinum.* He was, therefore, using a Greek text that included the descriptions and as he complained that the Practica *graecis litteris non minus barbare quam confuse relicta fuerint, ita ut vix intellegi possent,* it is not unlikely that his manuscript was written in the less polished language, though, perhaps with a view to enhancing the value of his own translation, he was probably greatly exaggerating the deficiencies in the Greek style of his original (1). Abraham was a Cretan and Bishop of Ara or Arum in Crete. There is a manuscript in the Nationalbibliothek of Vienna (Hist. Gr. 14) written by a Cretan, Manuel Gregoropoulos, in 1506. It is of the less polished family. Manuel, it is true, was at the time in a kind of exile on the island of Carpathos (2), but he made frequent journeys to Crete where his father still was and so probably was using a Cretan manuscript to copy from. One cannot, of course, assert that that manuscript was in Crete in Abrahamus's time, nor even that he used a Cretan manuscript at all: since the impulse to his task was given him in Italy, it may have been that there too he acquired his manuscript. Also the differences in the Greek of the two descriptive families are not great and consist for the most part in synonyms — e. g. τριήρεις and κάτεργα, ταχύτερον and γοργότερον — which would not appear in a translation and in any case Abrahamus's version is so free that it would obscure differences even much greater. It cannot therefore be asserted with certainty that his manuscript prototype was of the less polished family but it is extremely probable that it was so.

The interconnection between the different Collections of the Councils has been traced by Dom Henri Quentin in his *Jean-Dominique Mansi et les grands Collections conciliaires.* Mansi took his Practica of the Council of Florence from Hardouin (1714); Hardouin derives from the Vatican Edition (1612) and Labbe (1671-2); Labbe from Bini (1618, 1636) and

(1) From his dedicatory epistle to Benedictus de Accoltis, Archbishop of Ravenna, who had set him the task. Legrand, *Bibliog. Hell. XV, XVI sièc.* III, pp. 306-308.

(2) Legrand, op. cit., XV XVI, II, p. 262.

the Vatican Edition; Bini from the Vatican Edition. The Practica of the Vatican Edition were edited by Johannes Matthaeus Caryophylus, who produced also a new Latin translation, for the Index of Volume III of that edition reads: — "*Concilium Florentinum Graecum, juxta exemplar impressum, et diligenter recognitum cum versione nova, interprete Joan. Matthaeo Caryophilo Cretensi*". Another edition of the Practica with the same translation was published in Rome in two volumes by the same editor in 1629 (1). It was this that was used by Dom Nickes for his edition published in two volumes at Rome in 1864. This last edition gives a few variant readings (the only one to do so) taken from undefined manuscripts of the Vatican Library and the Latin translation is founded on that of Caryophilus (2).

All the published Greek texts, therefore, of the Practica go back to the *exemplar impressum* that was utilised by Caryophilus. That *exemplar* was an edition of the Greek text without translation that appeared in Rome in one volume in 1577 from the press of Franciscus Zanetti. The editor appears to have been Matthew Devaris who, born in Corfu, was brought to Rome at the age of eight by John Lascaris (c. 1516), lived with the Ridolfi family for 15 years and, after 5 years with the Colonna family, ended his days in the house of the Farnesi. He died at the age of about 70 on June 13th. 1581, having been a 'corrector' in the Vatican Library for the last 18 years of his life. That Devaris was the editor of the first printed edition of the Practica is attested by his nephew Peter Devaris who saw to the printing, also by Franciscus Zanetti, of his uncle's *Liber de Graecis Particulis* about seven years after Matthew's death. The dedicatory epistle (from which we learn most of what we know of his uncle's life) addressed to Cardinal Alexander Farnese, which introduces that work, contains the following: — "*Is ergo domi tuae Tridentinum Concilium* (published posthumously in 1583)

(1) LEGRAND, op. cit., XVII, I, p. 265; ALLATIUS, *Apes Urbanae*, Rome 1633, p. 163.

(2) By courtesy of Dom Ildefonso Passi, librarian of the Basilica of St. Paul's *fuori le mura*, I was allowed to see the notes of Dom Nickes, which are still preserved there.

*et Catechismus, Pii quinti jussu, in Graecum ex Latino convertit: Florentinum Concilium, tum primum Graece editum, emendavit*" (1). The question, therefore, now is, what manuscript did Matthew Devaris use? As the manuscripts of the more polished Greek version of the Council are comparatively few and rather late, one might be inclined to think that his *emendatio* consisted in improving the Greek diction of a copy of the second family and that he was, in fact, the originator of the third family of manuscripts. But that is most unlikely because there is a manuscript of this last version at Vienna (Nationalbibliothek, Hist. Gr. 108) that was bought in Constantinople by Augerius de Busbecke and presented with many other manuscripts to the Viennese library. Busbecke acquired these manuscripts when he was ambassador of Ferdinand, King of the Romans, at the court of Soliman II, an office he held from 1555–1562, and it is most improbable that a manuscript executed in Italy, presumably not long before the appearance of the printed edition in 1577, could so quickly have reached a Constantinople under Turkish domination — the traffic, indeed, in manuscripts was all the other way.

So it must be accepted that Matthew used an already existent manuscript that gave the text as he published it, and, as for many years before 1577 he was established in Rome and was even a 'corrector' at the Vatican Library, it is a fair presumption that he found his manuscript in one of the Roman libraries. Of these there were not a few but, unfortunately, though the subsequent history of some is fairly well known, many were later dispersed and their contents scattered over various other libraries of Europe.

The most likely library to have furnished Devaris with his manuscript was, one would say, the Vatican where he was a 'corrector'. But an inventory of 1545, *Index bibliothecae publicae Vaticanae confectus a Metllo kal. sept a. 1545* (Vat. Lat, 7132) gives only one manuscript of the Council of Florence. *Pluteus 4 ordine inferiore... Concilium Florentinum sub Eugenio habitum... 12 cap. quae Jo. Philosophus Italus asserebat damnata sunt p. synodum indictione. 9 De substantia*

(1) LEGRAND, op. cit., XV, XVI, II, p. 57.

*et natura pauca pap. for. 8 L. sat. corr. rec. ineptis. Mancus est hic liber et sine initio. Post actiones additur epistola Jo. Palaiologi Imp. ad Patriarcham. Alex. et item Georgii monachi et protosyncelli ad eundem...* The alphabetical index compiled by Leo Allatius in the first half of the 17th. century also gives only one manuscript (Vat. Gr. 837) and this corresponds exactly with the description of the inventory of 1545 — it lacks the beginning and contains all the other items in addition to the Practica and therefore we may safely conclude that it is the same manuscript in both cases. So that, over the period when Devaris was producing his edition, the Vatican Library had no complete manuscript of the Council.

There were, however, several manuscripts of the Practica in other libraries of Rome. When John Lascaris died in 1535 he left 128 Greek manuscripts of which Devaris made a list (Vat. Gr. 1414) and the first entry is "Πρακτικὰ τῆς ὀγδόης συνόδου No. 8 della 20". Lascaris' library was not kept together but part came into the possession of Cardinal Ridolfi, part found its way ultimately into the library of Fulvio Orsini. The Ridolfi Library, after the Cardinal's death, was bought by Marshal Strozzi and finally reached Paris with Catherine de Medici, but an inventory of it (1) published by Omont makes no mention of a manuscript of the Eighth Council. Orsini received his part of Lascaris's library through Devaris and probably through the sale of Devaris's own library after his death. But neither the inventory of Orsini's original library presented to the Vatican (Vat. Lat. 7205) nor that of the books he acquired later (2) records any Practica of the Council.

Orsini, however, was not interested in manuscripts dealing with ecclesiastical history and freely gave such as came into his possession to any friend who asked for them, so that, even if Lascaris's manuscript of the Council did, in fact, come into his hands, he may easily have given it away. Lascaris's manuscript, with his siglum still plain to see — Λ$^{\sigma}$ N$^{o}$ 8 η$^{ov}$ della 20 — did reach Paris and is now in the Bibliothèque

(1) *Bibl. de l'École des Chartes* LXIX (1888), p. 309.
(2) Nolhac, *Bibl. de Fulvio Orsini*, Paris, 1887 app. I.

Nationale under the number Fond Grec 422, but, as it is of the second great family with the less polished diction, it could not have served Devaris for his printed edition.

Another great library of the time was that owned by Cardinal Cervini, later bequeathed to Cardinal Sirleto, Vatican librarian from 1570 to 1585 (1). On Sirleto's death most of it was bought by Cardinal Colonna (1588), then by the Duke of Altaemps (1611), then by Pope Alexander VIII (1689) and finally for the Vatican in 1740 where it became the Fondo Ottoboniano Greco. An inventory (Vat. Gr. 1207) made during Sirleto's life time, i. e. about the time of the publication of the first printed edition, records four manuscripts of the Practica — the first without beginning or end, the second with nine other items, the third with one other item viz. the 12 Anathemas of St. Cyril, the fourth has only the Practica. The present Fondo Ottoboniano Greco of the Vatican library also possesses four manuscripts of the Council of Florence, two of which (Ottob. Gr. 30 and Ottob. Gr. 171) bear the stamp of the Altaempsian library, a third (Ottob. Gr. 389) is so badly damaged by water that most of each of the earlier pages has been lost but it still retains the shelf and chest numbers and the initial letters of the Altaempsian mark. The fourth (Ottob. Gr. 78) has now no indication of ever having been in the Altaempsian library, but as it lacks the beginning of the Practica and the end of the second and last additional item, it almost certainly corresponds to the first entry of the Sirleto inventory. That the other three Ottobonian manuscripts of the Eighth Council are those mentioned in the same inventory is seen from their contents, for Ottob. Gr. 30 contains the Practica and the same nine other items, Ottob. Gr. 171 follows the Practica with the 12 Anathemas of St. Cyril and Ottob. Gr. 389 has only the Practica (2). Of these four manuscripts, two (Ottob. Gr. 30 and Ottob. Gr. 78) belong

(1) The history of this library is recounted by Mons. Batiffol, *La Vat. Bibl. de Paul III à Paul V*, Paris, 1890.

(2) If the identifications here suggested are correct, then Ottob. Gr. 30 and Ottob. Gr. 78 were in the Sirleto library before 1585 and cannot have been written in the 17th. century as is indicated in the Vatican Catalogue of the Ottobonian manuscripts. The writing of Ottob. Gr. 78 permits an earlier dating.

to the second great family and the other two (Ottob. Gr. 171 and Ottob. Gr. 389) to the first. The Sirleto library, therefore, at the time when Devaris was publishing his work possessed no example of the third family and so cannot have provided him with his original.

The next most likely library where Devaris might have found a manuscript to serve as the basis of his printed edition was that of Cardinal Alexander Farnese of whose household he was a member for the 26 years before 1577, the date of the publication of his book. The Farnese palace, constructed in 1517, had become a centre of Greek studies and a refuge for Greek savants and the Cardinal himself was a most accomplished Greek scholar. But his library, though rich in Greek manuscripts, had no copy of the Council of Florence, for neither the earliest-known inventory (1584) of its Greek manuscripts (1) nor the catalogues of the Library of Naples (2), which finally became the home of the Farnese library, record any entry of the Acts of the Eighth Council.

There were several other libraries in Rome in the XVI century, but in none of those of which I have managed to find inventories — the libraries of Card. Bembo (3), of Card. Grimaldi (4), of Rudolfo Pio di Capua (5), of Angelo Colocci (6) is there any mention of a manuscript of the Council of Florence.

Yet it can, I think, be taken as a certainty that the printed edition of 1577 was the reproduction of an already existing manuscript, not only because editors and compositors must have a copy to work from, but also because to my knowledge three manuscripts with the same text as that of the book exist, though for various reasons I do not think that any of them was used by Devaris. The question, there-

(1) *Mélanges d'Archéol. et d'Histoire: École franç. à Rome*, XL (1923), pp. 175-183.

(2) E. g. Pascal Balbi, *Cat. Mss. gr. Bib. reg. Neap.* (1792) to be found in Fabricius, *Bibl. Gr.* V. 3rd. ed. Hamburg 1796. pp. 774-793.

(3) Nolhac, op. cit., p. 109.

(4) Vat. Lat. 3960.

(5) Vat. Lat. 7205.

(6) *Mélanges d'Archéol. et d'Histoire*: *École franç. à Rome* XLVIII (1931), p. 308 seq.

fore, of the source of the first printed edition of the Council of Florence is still unanswered and perhaps sometime fortune may offer the solution that research has so far failed to find.

There is still one other 'printed edition' of the Practica — the excerpts from them recounting the arrival of the Greek representatives at Venice and Ferrara found in the so-called Chronicon Majus of Phrantzes. That the Chronicon Majus is not the work of Phrantzes but (probably) of Macarius Melissenus, Metropolitan of Monembasia, using the original Chronicon Minus of Phrantzes has been established conclusively by the Rev. R. J. Loenertz O. P. (1), following up the work of J. B. Papadopoulos. Fr. Loenertz adds a note (p. 301): — "Les Acta Graeca ont été imprimés pour la première fois à Rome en 1577... Mais il reste à voir si la version a été faite sur l'édition où sur un manuscrit...". A comparison of the text of the 1577 edition with a manuscript of the less polished family and with Phrantzes shows that the Chronicon Majus depends on a manuscript and not on the printed edition and so gives no help towards establishing the date of the later Chronicon.

Here, out of many, are a few parallel phrases: —

| Georgii Phrantzae Chronicon. (J. B. Papadopoulos, Leipsig 1935) | Manuscript. | Printed Edition. |
|---|---|---|
| P. 180 | | |
| l. 15 τριήρεις | κάτεργα | τριήρεις |
| 22 ἐκ τοῦ πλήθους τῶν ὁλκάδων | ἐν τῷ πλήθει τῶν ὁλκάδων | ὑπὸ τῆς συμπήξεως αὐτῶν |
| P. 181 | | |
| l. 3 μετ' ὀλίγην ὥραν | μετ' ὀλίγην ὥραν | μετ' ὀλίγον |
| 10 ἕτερα μυστήρια | ἕτερα μυστήρια | ἕτερά τινα μυστικῶς |
| P. 182 | | |
| l. 4 ἐντὸς καὶ ἐκτός | ἐντὸς καὶ ἐκτός | ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν |
| 5 κύκλωθεν κύκλῳ | γύρωθεν γύρῳ | κύκλωθεν κύκλῳ |
| 10 ἔχοντες φορέματα χρυσοπετάλινα | ἔχοντες φορέματα χρυσοπετάλινα | περικείμενοι στολὰς χρυσοπετάλους |

(1) In *Miscellanea Giovanni Mercati III, Studi e Testi 123* (1946) p. 273-311.

| Georgii Phrantzae Chronicon. (J. B. Papadopoulos Leipsig 1935) | Manuscript. | Printed Edition. |
|---|---|---|
| P. 182 | | |
| l. 14 κύκλωθεν τοῦ αὐτοῦ πλοίου | γύρωθεν ὅλον τὸ κάτεργον | γύρωθεν ὅλον τὸ μεσοκάτεργον |
| 24 λατρεύοντες αὐτὸν μετ' εὐλαβείας τάχα | λατρεύοντες αὐτὸν μετ' εὐλαβείας τάχα | ὡς δῆθεν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ μετ' εὐλαβείας |
| P. 187 | | |
| l. 7 ἔφιπποι | καβαλλάριοι | καβαλλάριοι |

Among these parallel phrases, I have included a few where the Chronicon Majus agrees with the printed edition against the manuscript and two where it has altered the original to a more classical word when the edition has not. It is, then, clear that the author of the Chronicon tried to improve the diction of his original and in many cases his choice of a better word agrees with that found in the third family of manuscripts and the printed edition. From this it is a fair hypothesis that the origin of the third family was due to a similar urge on the part of same copyist: like Abrahamus Cretensis and later the compiler of the Chronicon Majus, he considered the diction *non minus barbare quam confuse relicta* and proceeded to improve it. If that is true — it remains yet to be proved from the collation of the manuscripts themselves — then the version found in all the great collections of the Councils is not the original but a later amended version, amended admittedly not in essentials, but amended nevertheless.

Rome.

Joseph Gill, S. J.

# Religion et superstitions dans l'armée byzantine à la fin du VI[e] siècle

Dans les tableaux que l'on a brossés de l'armée de Justinien on a insisté plutôt sur les ombres que sur les aspects plus brillants des soldats byzantins.

On les a présentés surtout comme de « rudes guerriers, avides d'or, de vin et de femmes » (1).

La moralité des troupes de Maurice semble nettement supérieure à celle des troupes de Justinien, qui se conduisaient « comme en pays conquis » dans les riches provinces d'Afrique et d'Italie.

Luttant dans les déserts de Mésopotamie ou les montagnes d'Arménie, dans les régions dévastées de la Thrace ou de l'Illyrie, les soldats de Maurice mènent-ils une vie plus austère? En tout cas, les désordres de la conduite n'apparaissent que chez de rares individus, que l'histoire stigmatise au passage (2).

L'ivrognerie a-t-elle plus de prise sur eux que la luxure? Sans doute, on voit des soldats de Priscus surprendre en état d'ébriété les Slaves du roi Musok et après les avoir taillés en pièces, céder au même vice et passer la nuit en beuveries. Ils en furent punis du reste par une attaque inopinée des Barbares. Priscus fit pendre les officiers les plus coupables et fustiger les soldats qui avaient perdu leurs armes (3).

(1) Ch. Diehl, *Justinien*, p. 150.

(2) Ex. un citoyen d'Appiaria qui aurait eu des relations coupables avec la femme de Busas. Théophylacte Simocatta, II, 16, 7; de Boor, p. 102. Théophane, A. M. 6079; de Boor, p. 258, 271. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, Paris, 1829, X, p. 253, parle « d'un jeune officier qui entretenait un commerce de galanterie avec la femme de Busas ». Théophylacte dit simplement « τινὸς ἀνδρός » et Théophane « πολίτης τις ».

(3) Th. S., VI, 9, 14, 15; de Boor, p. 238.

Ce châtiment exemplaire prouve que pareilles ripailles n'étaient pas habituelles à l'armée byzantine.

Parfois Théophylacte et Théophane montrent les troupes festoyant, mais c'est à l'occasion des fêtes religieuses (1).

Et cela nous invite à mettre en lumière un aspect trop méconnu des armées byzantines: leur incontestable piété.

A certains égards les guerres de Maurice contre les Perses et les Avars, païens, se présentent comme des pré-croisades.

Dans sa lutte héroïque pour la reconquête de la vraie Croix, la piété de l'empereur Héraclius est à bon droit célèbre. Celle de Maurice, au cours des guerres dont il a la responsabilité, est non moins profonde.

Entreprenant sa campagne contre les Avars, Maurice passe une nuit en prières à Sainte-Sophie (2). Le lendemain, suivi de tout le peuple, il va en procession à l'église de Notre-Dame de la Source (3), située hors de la ville. Il y communie. Lorsque l'armée s'ébranle, il la fait précéder d'une croix, brandie triomphalement au sommet d'une lance d'or (4).

Quelques jours plus tard, à Héraclée, il vénère les reliques de Sainte Glycérie et donne une somme importante pour la reconstruction de son église ruinée par les Avars (5).

Ce n'était pas seulement lorsqu'il était personnellement à la tête des armées que l'empereur s'efforçait, par ses prières et ses aumônes, d'attirer sur ses troupes les bénédictions divines.

A Constantinople, dans le Palais Sacré, il ne négligeait aucune occasion d'exprimer à Dieu sa reconnaissance ou d'implorer son secours.

Ainsi, ayant reçu une partie du butin conquis par Priscus sur le Danube et convoyé par Tatimer et 300 hommes, il passe la nuit en prières à Sainte-Sophie, remercie Dieu, et avec le peuple lui demande d'accorder à ses armes de plus décisives victoires (6).

(1) Th. S., VII, 13, 1-18; de Boor, p. 267. Évagre, VI, P. G. LXXXVI, 2865; Bidez p. 231. Nicéphore Calliste, I. XVIII, ch. 16.

(2) Th. S., 16, 7; de Boor, p. 219.

(3) Th. S., V, 16, 8; de Boor, p. 219.

(4) Th. S., V, 16, 11; de Boor, 219-220.

(5) Th. S., VI, 1, 3; de Boor, p. 221.

(6) Th. S., VI, 8, 8; de Boor, p. 235.

La piété de la troupe était à l'unisson de celle de l'empereur.

Le dimanche était célébré religieusement par les armées byzantines. Les Perses ne l'ignoraient pas. Aussi, choisissent-ils ce jour pour attaquer les Romains près de Solachon.

Philippicus l'avait prévu et pour galvaniser ses troupes, il fit brandir au haut d'une pique l'icône théandrique du Christ, « qui n'a pas été faite de mains d'homme » (1).

Puis, il fit mettre à l'abri la précieuse image dans le château de Mardès, où, pendant la bataille, Syméon, évêque d'Amida, et les chrétiens des environs ne cessèrent de prier. Dieu récompensa leur foi par une éclatante victoire. Les soldats crurent que la voix, qui leur avait donné l'ordre de mettre pied à terre, venait du ciel.

Pour calmer une sédition, Priscus veut se servir également de la même icône. Mal lui en prend... (2). Le moment était mal choisi.

Quelques jours plus tard, les sermons de Grégoire, patriarche d'Antioche, auront raison de l'excitation des mutins. Tous les soldats profiteront des fêtes de Pâques pour se réconcilier à la fois avec Dieu et avec l'empereur (3).

C'est ainsi que dans l'armée byzantine, la religion renforce la discipline. Le crédit des évêques appuie les ordres des généraux,

Une dizaine d'années plus tard, à Tomi, sur le front du Danube, les fêtes de Pâques sont célébrées par cinq jours de prières et de repos. Elles donnent lieu à une originale fraternisation avec les Avars (4).

Avant la victoire du Balarath, Narsès donne comme mot de ralliement à ses troupes les premières paroles de « l'Ave Maria » en grec. Cela permettait de distinguer les Perses alliés aux Impériaux, des Perses, soldats de Bahram. Habileté tactique mais surtout pensée de foi. Les chefs byzantins prient la Théotokos pour le succès de leurs armes. Ils considèrent

(1) Th. S., II, 3, 4-9; de Boor, p. 73-76. Théophane. A. M. 6078; de Boor, p. 255, 13-19.

(2) Th. S., III, 1, 21; de Boor, p. 111.

(3) Th. S., III, 5, 10; de Boor, p. 118-119. Évagre, VII, 13; P. G. LXXXVI. 2863-2865; Bidez p. 231.

(4) Th. S., 13, 1-7; de Boor, p. 267.

leur lutte contre les Perses et les Avars idolâtres, les Lombards ariens, un peu comme une croisade.

De la même manière, en 609, Héraclius quittant Carthage pour renverser Phocas, fera déployer aux mâts de son vaisseau l'image de la Théotokos. L'hymne acathistos, composé par le patriarche Sergius, sera un témoin de la délivrance miraculeuse de Constantinople, par la Vierge, lors du siège, par les Avars, en 622.

Tous les événements sont envisagés par l'armée byzantine avec un profond esprit de foi, qui s'égare parfois en pieuses conjectures ou en vaines superstitions.

La peste, qui frappe les sept fils et une partie de l'armée du Khagan, est considérée par Théophylacte comme un châtiment pour la profanation par les Avars du sanctuaire de Saint Alexandre (1). Elle est directement envoyée par « Notre Seigneur Jésus, qui a reçu de son Père l'empire sur toutes les nations et qui possède en héritage le monde entier » (2).

Le miracle semblait chose courante.

C'est ainsi que les Avars assiégeant Drizipera s'en éloignent affolés « par une providence divine » (3), car ils ont cru voir en plein midi une armée innombrable, qui sortait de la ville, enseignes déployées.

A la bataille de Solachon, on a vu plus haut les soldats considérant comme un oracle du ciel l'ordre sauveur : « Mettez pied à terre et percez les chevaux ».

D'après le « Strategicon » les troupes marchant à l'ennemi poussaient le cri « Deus adjuta Romanis » (4).

Cette formule se retrouve sur des pièces d'argent d'Héraclius, frappées après 615; mais, ni Théophane, ni Théophylacte ne mentionnent expressément ce cri de guerre. Par contre, ils soulignent en plusieurs endroits le caractère religieux des troupes (5).

(1) Th. S., VII, 15, 2-3; de Boor, p. 271. Théophane adopte la même hypothèse. A. M. 6092; de Boor, p. 279, 20.

(2) Th. S. VII, 15, 1; de Boor, p. 271.

(3) Th. S. VI, 5-6; de Boor, p. 228.

(4) Cf. Darko, Byz. (1937), 125. Stein, *Studien*, p. 132. Scheffer, p. 322-362.

(5) Cf. Th. S., V, 10, 4; de Boor, p. 206. Théophane A. M. 6078; de Boor, p. 255. Théophane A. M. 6079; de Boor, p. 260.

Cette foi dans la protection divine, les Byzantins s'efforcent de la communiquer à leur allié Chosroès. Domitien de Mélitène et Grégoire d'Antioche sont envoyés auprès de lui par Maurice pour tâcher de l'évangéliser.

Ils ne perdent pas absolument leur peine. Chosroès II manifeste alors une vive sympathie pour la religion chrétienne, témoin les ex-votos qu'il offrit à saint Serge pour sa victoire sur Zadesprates et l'heureuse naissance d'un fils de la chrétienne Sira (1).

Fait moins connu et moins digne de créance. Probus évêque de Chalcédoine avait été envoyé par Maurice à Ctésiphon.

Chosroès lui aurait demandé de voir une image de la Théotokos. L'évêque lui montre celle qu'il portait avec lui.

Le Roi des rois la vénéra et prétendit que la Vierge « lui était apparu , pendant la nuit, et « lui avait déclaré qu'elle lui avait accordé les victoires d'Alexandre le Macédonien » (2).

Tandis que Chosroès II (3), allié alors à l'empire, se montrait sympatique au Christianisme, les populations chrétiennes s'unissaient à l'armée byzantine pour célébrer leur délivrance du joug des païens.

A l'occasion de la reprise de Martyropolis (4) par les Impériaux l'évêque Domitien de Mélitène, cousin et conseiller

(1) Th. S., V, 13 et 14; de Boor, p. 212-216. Évagre, VI ‹ t P. G. LXXXVI, 2873-2877; Bidez, p. 236-238. Cf. P. Peeters, *Compte-rendu de l'Ac. des Inscriptions*, Juin 1947.

(2) Th. S,, V, 15, 7-10; de Boor, p. 217.

(3) En 603, sous le prétexte de venger Maurice, égorgé par Phocas, il reprendra la lutte contre Byzance et les persécutions contre les chrétiens.

Le même homme, qui en 592, semblait à Domitien de Mélitène et à St. Grégoire si proche de la conversion saccagera Jérusalem et enlèvera la vraie Croix en 614. Théophane A. M. 6106 Bonn p. 463.

Sur la pseudo-conversion de Chosroès, Greg. Reg. 62 Jaffé 1268 Août 593; Ewald Hertmann I, p. 233, et les légendes rapportées par Jean Mamigonien *Histoire de Daron*, trad. J. R. Émine, Coll. des Hist. anc. et mod. de l'Arménie publiée par V. Langlois Paris (1864) p. 363;

Jean Catholicos, *Histoire d'Arménie* ch. IX, trad. Saint Martin, Coll. V. Langlois p. 56-57; Fredegaire, M. G. H., Script. rer. mer., tome II, Hanovre (1889) l. IV. ch. 9, ed. Krusche p. 125-126.

(4) Février 591, d'après M. Higgins, *The Persian War of the Emperor Maurice*. Part. I, *The Chronology*, Washington (1939) p. 73.

très écouté de l'empereur Maurice, organisa de grandes fêtes religieuses en l'honneur des Quarante Martyrs (1).

Au cours d'une Messe solennelle un discours éloquent du pieux prélat « provoqua les larmes » (2) de nombreux auditeurs et prépara les fidèles à la « Table des Anges » (3).

Dans la cité en liesse les fêtes de la libération se prolongèrent durant sept jours (4).

Lyon.

Paul Goubert S. J.

(1) Et non l'évêque Dioclétien, cf. V. Cottas, *Le théâtre à Byzance*, Paris (1931) p. 32.

Pour n'avoir pas remis cette cérémonie de Martyropolis dans son contexte historique: la délivrance de la ville, on s'est exposé à en tirer des conclusions aventureuses sur l'origine du théâtre chrétien. Cf. V. Cottas, *Le théâtre à Byzance*, Paris (1931) p. 81-84. C. Sathas, *Essai historique sur le théâtre et la musique des Byzantins* (en grec), Venise (1879) p. 378.

(2) Cf. φλόθακρυς... πανήγυρις, Th. S., IV 16, 27; de Boor, p. 187.

(3) τράπεζαν ἀγγέλων, Th. S., 16, 25; de Boor, p. 187.

(4) Th. S., 16, 28; de Boor, 187 p. 125-126

# Saint-Front de Périgueux et le chevet-martyrium

En parlant de l'église de Saint-Front, on envisage généralement le grand édifice du XII[e] siècle à cinq coupoles et en forme de croix. Mais en fait ce monument célèbre ne constitue qu'une partie de l'ancienne abbatiale (devenue cathédrale de Périgueux depuis le XVII[e] siècle), puisqu'il est précédé des nefs d'une basilique mérovingienne. Depuis le XII[e] siècle, l'église de Saint-Front se composait ainsi d'une modeste basilique très ancienne et d'une grande construction cruciforme postérieure qui lui servait de chœur.

Dans sa monographie consacrée à Saint-Front (1920), le chanoine J. Roux a eu le mérite de ramener l'attention des archéologues sur le caractère hétérogène et complexe du grand sanctuaire et surtout de rappeler que l'église à coupoles n'est pas venue *remplacer* la basilique antérieure, mais la *compléter*: au moment de la construction de l'édifice cruciforme, les deux parties, d'âge, de style et d'aspect si différents, loin de s'exclure, avaient chacune une fonction déterminée. Et en particulier, comme l'observe fort justement cet auteur, ce sont les nécessités du culte des reliques de saint Front qui expliquent la fondation du grand édifice à coupoles: la branche Ouest de celui-ci occupe l'emplacement du chœur primitif de la basilique mérovingienne et s'élève ainsi au-dessus de l'endroit précis où l'on conservait (jusqu'au XVI[e] siècle) le corps du saint (fig. 1) [1].

En élevant le vaste édifice à coupoles, on dégageait les accès de la relique et créait des locaux plus grands et plus

[1] J. Roux, *La basilique de Saint-Front de Périgueux*. Périgueux 1920, p. 59 et suiv. Il faudrait des fouilles, à l'intérieur de la branche Ouest de l'édifice cruciforme, pour pouvoir décider si le corps de saint Front était déposé dans une crypte ou simplement dans le chœur de l'église.

somptueux, tant pour les offices qui se célébraient auprès du corps saint, que pour les tombeaux des évêques de Périgueux, lesquels — comme tant d'autres, ailleurs — se laissaient inhumer de préférence auprès du saint fondateur de l'Eglise de leur province. Le choix d'un type d'édifice — en croix et avec coupoles — qui traditionnellement a servi aux martyria et mausolées (1), montre que par ses formes aussi la nouvelle construction devait marquer l'endroit où reposait la principale relique du lieu et qui était la partie la plus sacrée d'une église-martyrium, son *sancta sanctorum*, comme on disait à l'époque carolingienne des locaux destinés aux reliques majeures (2).

Les chanoines de Saint-Front ne furent pas les premiers à adosser au chevet d'une église-écrin de reliques, un autre édifice cultuel destiné précisément à encadrer ces reliques. Ils suivirent une tradition déjà ancienne au XII[e] siècle et qui, contrairement aux formes architecturales de l'édifice à coupoles qu'ils élevèrent, n'était pas byzantine, mais occidentale et plus spécialement franque.

Sans doute, à une époque archaïque, lorsqu'en Orient chrétien on groupait encore autour d'une relique insigne des édifices différents, dans le but d'utiliser jusqu'aux limites du possible les contacts et le limites du *sacrum*, y agrandissait-on parfois le chevet des églises en élevant à l'Est de la relique des basiliques entières, aussi vastes ou plus grandes encore que les salles qui l'entouraient des trois côtés. Ainsi, à Saint-Ménas près d'Ale-

(1) Voir la liste des types des martyria, dans notre *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, t. I, Paris 1946, chap. II et V.

(2) D'après M. Bréhier (*Journal des Savants*, Juin 1927, p. 245), à Saint-Marc de Venise — comme à Saint-Front qui l'imitait — on avait choisi le plan en croix grecque « pour abriter dans un édifice égal en majesté au mausolée des empereurs (c'est-à-dire aux Saints-Apôtres de Constantinople) le tombeau de leur patron vénéré ». A mon avis, le lien idéologique qui rattache les uns aux autres ces trois sanctuaires cruciformes est à la fois plus étroit et plus profond. Le mausolée des empereurs n'était qu'un appendice (édifice indépendant accolé) à l'église des Apôtres à Constantinople, et ne saurait donc en expliquer le plan. Le rôle essentiel de celle-ci était de servir de martyrium aux reliques des saints Apôtres (cénotaphe d'abord, puis lieu de conservation des corps des saints André, Luc et Mathieu). Le saint patron de l'église cruciforme de Venise est un apôtre également. Quant à Saint-Front, depuis le IX[e] siècle, il a été assimilé aux apôtres, dans la tradition locale, en tant que fondateur du christianisme dans le Périgord.

xandrie, l'empereur Arcadius fit construire une énorme basilique, en l'accolant au chœur de la modeste église primitive où, dans une crypte souterraine devant l'abside, reposait le corps du saint (1). A Saint-Jean d'Ephèse, c'est une basilique à cinq nefs qu'on monta, du côté Est du tombeau vide de l'apôtre (V^e siècle) (2), et c'est encore du côté Est de la colonne-relique de saint Syméon l'Ancien, en Syrie du Nord, qu'on fixa la plus importante des quatre basiliques qui entouraient cette colonne depuis la fin du V^e siècle, celle qui servit au culte liturgique (3). Le martyrium voisin de Saint-Syméon le Jeune reprit le même dispositif, un siècle plus tard, et renforça même l'accent posé sur la partie de l'édifice à l'Est de la colonne (4). Enfin, si ses dimensions ne sont plus connues (faute de fouilles), nous savons qu'une aile de la basilique de Saint-Démétrios à Salonique s'étendait à l'Est de la relique de ce saint qui se trouvait à la croisée d'un transept du VII^e siècle (5).

Mais toutes ces analogies fournies par les martyria orientaux n'ont qu'un intérêt relatif pour l'explication de Saint-Front. D'abord parce que les dispositifs architecturaux qu'on y trouve se distinguent nettement des aménagements de l'église de Périgueux : nulle part, en effet, les constructions qui forment la partie Est du sanctuaire ne forment le martyrium proprement dit, comme c'est le cas à Saint-Front, et en conséquence aucune de ces constructions ne présente des formes particulières à l'architecture des martyria. Et d'autre part, tous ces monuments orientaux sont beaucoup plus anciens que l'église de Périgueux. Et il semble qu'on ne puisse en citer d'autres, semblables, après le VII^e siècle : c'est vers cette époque, en effet, que le mur transversal de l'iconostase rendra inaccessible aux fidèles le chevet des églises byzantines (chevet qui n'aura plus aucune raison de se développer) et que, parallèlement, les icones commenceront à se substituer aux

(1) C. M. Kaufmann, *Die Menasstadt*, 1910 ; *Die heilige Stadt der Wüste*, 1918. Voir aussi Fr. W. Deichmann, dans *Arch. Anz.*, 1937, p. 75-86.

(2) J. Keil, dans *Jahresb. des öster. arch. Inst.*, XXVII, 1931, *Beiblatt*, fig. 47. Grabar, l. c. fig. 80.

(3) Voir les planches de de Vogüé et de Butler, ainsi que D. Krencker, *Die Wallfartskirche des Symeon Stylites in Kal'at Sim'ân*, 1939.

(4) Grabar, l. c., fig. 55.

(5) Diehl, Le Tourneau, Saladin, *Les monuments chrétiens de Salonique*, 1918, pl. Γ Σωτηρίου, dans Ἀρχ. Δελτ., 1919, p. 34 et suiv.

corps saints, dans la faveur des foules (ce qui arrêtrera chez les Byzantins, toute invention en matière d'architecture destinée au culte des reliques).

Tout au contraire, en Occident et particulièrement au Nord des Alpes, le culte des reliques ne faisait que croître, à cette même époque, et à partir du IX[e] siècle surtout, de vastes constructions de plusieurs types nouveaux, appelées à la vie par les nécessités de ce culte étaient venues transformer l'édifice religieux tel qu'il fut conçu aux premiers siècles. Le chevet des églises fut particulièrement atteint par ces innovations : il fut élargi, allongé vers l'Est, muni de cryptes toujours plus grandes et de chapelles toujours plus nombreuses, souvent couronné d'une ou plusieurs tours (1). Un massif important, compliqué dans le plan comme dans l'élévation, se constitua ainsi à l'extrémité Est des nefs traditionnelles de la basilique.

Ce chevet complexe qu'on constate dès l'époque carolingienne, s'apparente évidemment à la formule des architectes constantiniens qui, à Bethléem, élevèrent autrefois une basilique-écrin dont le chevet offrait non pas une abside banale, mais un édifice à plan central (octogonal) (2). De part et d'autre (dans les églises-martyria latines, depuis l'époque carolingienne, et dans le sanctuaire de la grotte de la Nativité, au IV[e] siècle), c'est la même idée qui consiste à rattacher à une salle de réunion une salle-écrin (pour corps saint ou lieu saint), et il semble même que l'architecture funéraire paléochrétienne faisait usage de ce type d'édifice pour les mausolées de simples mortels (deux exemples à Bagawat, Egypte) ; salle rectangulaire des réunions commémoratives précédant le local funéraire proprement dit qui est à plan central (3).

(1) J. Hubert, *L'art pré-roman*, Paris 1938, p. 53-65. Grabar, l. c., I, chap. V.

(2) Harvey, dans *Quarterly of the Dept. of Antiq. in Palestine*, V, n. 3, 1936. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1936. Rücker, dans *Oriens christ.*, 35, 1938. Grabar, l. c., p. 245 et suiv.

(3) Je dois la connaissance des photographies de ces mausolées à l'amabilité de M. M. Hauser et Wilkinson qui, en Avril 1947, m'ont autorisé à consulter les albums de photographies prises au cours des expéditions du Metropolitan Museum de New York à Bagawat, et qui attendent leur publication. Ces photographies appartiennent au Metropolitan Museum, qui prépare une publication générale sur Bagawat.

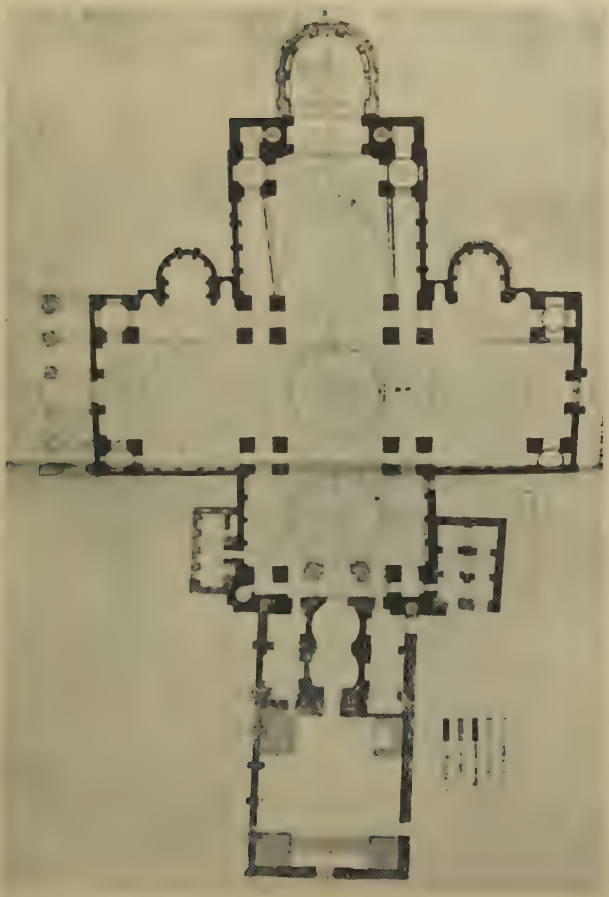


Fig. 1. — Plan de Saint-Front à Périgueux (d'après Roux. Le pli du livre déforme légérement le plan de l'église).

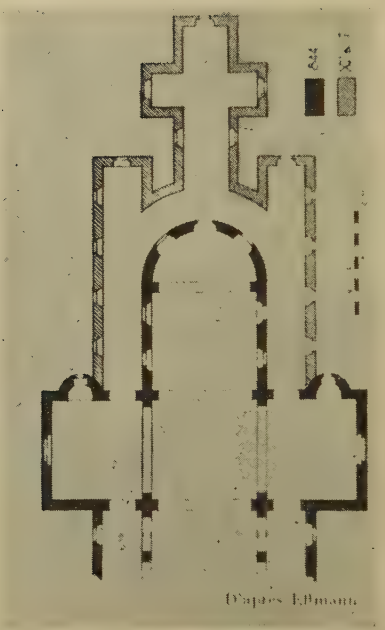


Fig. 2. — Plan du chœur de l'abbatiale de Corvey (d'après Effmann).

Les architectes du IV^e^ siècle à Bethléem ont pu, par conséquent, appliquer au lieu saint du sanctuaire de la Nativité une formule courante de l'art commémoratif de leur temps, et d'autres exemples possibles du même type, aujourd'hui disparus, auraient pu se maintenir jusqu'au haut moyen-âge et inspirer les auteurs des premières basiliques latines avec chevet-martyrium. Mais l'observation de ces derniers monuments et de leur évolution, avant et pendant l'époque romane, n'est guère favorable à l'hypothèse d'une continuité de tradition qui relierait à Bethléem et aux mausolées paléochrétiens les sanctuaires-écrins latins, carolingiens et romans : c'est, en effet, par une longue série de tâtonnements et d'efforts empiriques que, reprenant la tâche à pied d'œuvre, les constructeurs occidentaux, surtout français, arrivèrent à la formule de la basilique du chevet-écrin de plan central. Et ce dernier, en particulier, y était souvent (dans les exemples les plus anciens notamment) non pas une partie intégrante d'un édifice homogène, mais un élément ajouté postérieurement à un sanctuaire plus ancien. Ce procédé, qu'on trouve précisément à Saint-Front, exclut l'imitation de modèles paléochrétiens qui auraient transmis à la fois toutes les parties de leur type de sanctuaire-écrin. Bref, les églises-écrin latines avec chevet-martyrium reproduisant l'un des types normaux des mausolées chrétiens (circulaires, polygonaux, cruciformes) et ajouté à l'extrémité Est d'une basilique plus ancienne, ces églises des pays d'Occident ne dérivent donc pas de l'architecture des martyria paléochrétiens. Elles en renouvellent certaines parties, mais au prix d'un effort de création indépendant (1).

Lorsque le maître-d'œuvre de Saint-Front, laissant intacte la basilique ancienne, n'en supprime que le chœur primitif (probablement une abside ordinaire), pour le remplacer par une construction plus vaste et qui s'étendait bien au-delà de l'abside primitive, il procéda de la même façon que les constructeurs du IX^e^ siècle, à Grandlien au sud de Nantes ou à Saint-Denis près de Paris (Hilduin, en 832); ou que les auteurs des éléments avancés au-delà du chœur de Saint-Pierre de Flavigny, de Saint-Pierre-le-Vif de Sens, de Saint-

(1) Sur ces problèmes voir les ouvrages cités p. précéd. n. 1.

Martin d'Autun (1) et d'une série d'églises flamandes (2) et de cathédrales anglaises (3), où des agrandissements et des transformations analogues du chevet ont eu lieu, entre le IX^e^ et le XIII^e^ siècle. Lorsque, à Saint-Front, on plaça au chevet d'une basilique une construction à plan central qui reproduit un type courant de martyrium ou de mausolée, on procéda comme à Saint-Germain d'Auxerre, à Saint-Pierre de Flavigny, à Saint-Pierre-le-Vif de Sens, à Saint-Bénigne de Dijon, à Saint-Augustin (4) et à la cathédrale de Canterbury, à Saint-Olav de Trondjhem (Norvège), à Charroux (Poitou) (5). Certes, dans cette série d'églises, les constructions du chevet sont des rotondes ou des octogones, tandis qu'à Saint-Front il s'agit d'un édifice en croix. Mais sans oublier que ce n'est là qu'un autre type, aussi traditionnel, de martyrium-mausolée (6), rappelons que le chevet en croix, lui aussi, n'a pas manqué dans la série des chœurs transformés entre le IX^e^ et le XIII^e^ siècle. On le trouve sur un vieux plan de l'abbatiale de Corvey-sur-le-Weser (Prusse) (fig. II), qui imite probablement l'abbatiale de Corbie (7) (IX^e^ plutôt que XII^e^ siècle). Il réapparaît à Stavelot, en Flandre (XI^e^ siècle) (8). La croix se combine avec la rotonde et l'octogone, dans le chevet de Ferrières-en-Gâtinais, de Charroux (9), de Trondjhem (10), où l'on re-

(1) Hubert, l. c., p. 20, 59 et suiv., fig. 23, 38, 43, 44, 45. Grabar, l. c., fig. 121, 122.

(2) R. Maere, dans *Bulletin Monumental*, 91, 1932, p. 88 et s.

(3) Francis Bond, *The cathedrals of England and Wales*. London 1912, p. 22 et s. (Canterbury), 65 et s. (Chichester), 82 et s. (Dushan), 96 et s. (Ely), etc.

(4) A. W. Clapham, *English romanesque Architecture before the Conquest*. Oxford, 1930, fig. 49.

(5) Abbé Chapeau, dans *Bull. Soc. Antiquaires de l'Ouest*, VII, 1927 ; VIII, 1929. Cf. Hubert, l. c., p. 78, fig. 103.

(6) Voir Grabar, l. c., I, p. 152 et s.

(7) Paul Frankl, *Die frühmittelalterliche u. romanische Baukunst* (*Hdb. der Kunstwiss.*), 1926, p. 31, fig. 51. La monographie d'Effmann sur Corvey m'est restée inaccessible ; cf. Maere, l. c., p. 84-85. E. Gall, *Karolingsche und ottonische Kirchen*. Magdebourg, r. d., pl. I, 5.

(8) Maere, l. c., p. 95 et s.

(9) Hubert, l. c., p. 78-79 et dans *Annales Soc. hist. et archéol. du Gâtinais*, XLII, 1934, p. 102 et s. Chapeau, ouvrage cité note 5.

(10) A. Bugge, *Octogonens Gäte*, dans *Oluf Kolsrud in Memoriam*, Oslo, 1946, p. 199 et suiv. T. Francis Bumpus, *The cathedrals of Norway, Sweden*

prend un type de plan qui remonte à un martyrium du V[e] siècle décrit par saint Grégoire de Nysse (1). La croix marque encore de sa figure symbolique (quoique de façon différente et déjà indépendante du type initial du martyrium cruciforme) les chœurs de Saint-Benoît-sur-Loire, de Cluny III et de son imitation anglaise, Lewis (2), ainsi que de plusieurs cathédrales anglaises (Canterbury, Lincoln, Worcester, etc.) (3). Enfin, il est peut-être permis de faire remonter à l'époque romane ou même pré-romane la fondation de la chapelle en croix qui occupe l'extrémité Est du chevet de la cathédrale de Sarlat à quelques 70 klm. de Périgueux. La construction du chœur de cette église, dont les origines remontent à l'époque carolingienne, mais qui a été reconstruite au début du XVI[e] s., avait paru insolite naguère à M. Deshoulières (4). Comparée à des monuments archaïques comme Grandlieu et Corvey, elle ne semble plus anormale.

C'est en partant des monuments latins qu'on s'explique aussi l'orientation initiale du Saint-Front à coupoles, avec son entrée principale du côté Est (5). En effet, le principal accès à la « crypte » de Grandlieu, que les moines de Noirmoutier ajoutèrent en 863, pour recevoir le corps de saint Philibert, se trouve bien du côté Est, c'est à dire du côté opposé à l'entrée de la basilique. Les fidèles qui assistaient à un office, en se tenant dans cette « crypte » du chevet, devaient regarder vers l'Ouest. A Saint-Emmeram de Ratisbonne l'aménagement intérieur de la crypte est le même, à savoir, l'autel y est fixé à l'Est du tombeau du saint (6). Et cela suppose évidemment que la foule y tournait le dos à l'Orient et regardait vers l'Ouest. Je citerai enfin la crypte

*and Denmark*, Londres, s. d. Harry Fett, *Hellig Olavs martyrgrov*, dans *Bergens Museum Aarborg*, 1908, n° 5.

(1) Grabar, l. c., I, p. 151, 168, 578-579.

(2) J. Vallery-Radot, *Les Eglises romanes en France*, p. 79.

(3) Bond, l. c., p. 23, 192, 405, etc.

(4) *Congrès archéologique*, Périgueux, 1927, p. 275-283. Charlemagne y déposa des reliques de saint Sacerdos, de la sainte épine et de la vraie croix.

(5) Roux, l. c., p. 204, 212 et s.

(6) Gall., l. c., pl. II, 1; cf. Maere, l. c., p. 81-82; cf. la crypte du Frauenmünster de Zurich, fondée en 853, élargie en 874 (Frankl, l. c., p. 35, fig. 58-59).

de Saint-Germain d'Auxerre (841-860), où l'on conserve une partie de l'édifice carolingien à trois petites nefs étroites qui dès cette époque se terminait peut-être par une rotonde (1). Cette construction (avant-chœur) communiquait avec le « saint des saints » et le tombeau de saint Germain qu'il renfermait par une large ouverture aménagée dans le mur Est de l'abside: à Auxerre aussi, par conséquent, les fidèles qui se tenaient devant la tombe du saint, se tournaient vers l'Ouest. On pourrait facilement multiplier les exemples de cette orientation « renversée » des salles-martyria du chevet des églises, ainsi que des exemples d'accès aménagés du côté Est de ces avant-nefs. Mais les trois analogies que je viens de citer suffisent, pour montrer que l'orientation primitive vers l'Ouest du Saint-Front à coupoles était une conséquence de la fonction religieuse de cette partie du sanctuaire de Périgueux et y était adopté en conformité avec la tradition des chevets-martyria pré-romans et romans (2).

Dans les études consacrées à Saint-Front, on a souvent relevé les particularités techniques de la construction des voûtes, pour montrer la part considérable des traditions locales dans la réalisation de cet édifice, qui par ailleurs s'inspire certainement des modèles byzantins. Nous aurons peut-être l'occasion de préciser un jour les rapports entre Saint-Front et les monuments byzantins, quant aux procédés techniques et aux formes architecturales. Mais il nous a semblé que la part des traditions occidentales, dans ce monument complexe, se laissait définir avec le plus d'évidence, lorsqu'on en envisageait, non pas l'architecture proprement dite, mais l'emplacement par rapport à la basilique mérovingienne, et le plan, en fonction du culte spécial au service duquel cet édifice avait été placé.

Paris.

André Grabar.

(1) Hubert, l. c., p. 28-29, fig. 41.

(2) C'est en obéissant à la même tradition qu'on fixa l'édifice en croix de façon que le tombeau du saint en occupât la branche Ouest, celle qui fait face à la branche Est par laquelle on pénétrait dans l'édifice cruciforme.

# Pour l'histoire des églises pauliciennes

## Καινοχώριον du Pont, Episparis en Φανάροια.

On commence à voir clair dans l'histoire du paulicianisme. Pour résumer en quelques lignes les résultats assurés des dernières recherches (1), je dirai que, contrairement à certaines apparences, qui m'ont égaré moi-même quelque temps, l'accord est parfait, sur l'origine et la chronologie de la secte, entre les sources arméniennes et les sources grecques. Le paulicianisme a beau être accusé d'être du manichéisme; en fait, rien ne permet d'établir la moindre filiation entre les deux doctrines. Le paulicianisme apparaît comme une secte entièrement nouvelle en Arménie sous le catholicos Nerses III (mort en 661), qui poursuit et expulse les sectaires. Et c'est en 662, d'après des calculs absolument sûrs, que, venu de Mananalis (2) d'Arménie, le fondateur du paulicianisme, tel que les Byzantins l'ont connu, se réfugie en terre d'empire à Kibossa, près de Koloneia (Ṣabın Kara Hissar), où il fonda, par un jeu de mots sur un passage des *Actes des Apôtres*, la première église paulicienne, celle de Μακεδονία (3), six cents ans après le martyre de saint Paul — un

(1) Voyez mes *Sources de l'histoire des Pauliciens*, suivies de *Sur l'histoire des Pauliciens*, dans le *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 1936, pp. 98-114, et 224-226. Cf. *Byzantion*, XI (1936), pp. 610-614 (*Autour des Pauliciens*), et enfin mon mémoire *Précisions sur les Pauliciens* dans le même *Bulletin*, fascicules 6-9, 1947, pp. 389-324. M. Steven Runciman vient de faire paraître un livre très intéressant intitulé *The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, 1947, X + 212 pages, dont le chapitre III, pp. 26-62, traite des Pauliciens.

(2) Sur Mananali-Mananalis, voyez E. Honigmann, *Die Ostgrenze des Byz. Reiches*, pp. 64, 180, 184, 192.

(3) Actes, XVI, 11: Ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ Τρῳάδος εὐθυδρομήσαμεν εἰς Σαμοθρᾴκην, τῇ δὲ ἐπιούσῃ εἰς Νέαν πόλιν κἀκεῖθεν εἰς Φιλίππους, ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις, κολωνία.

synchronisme très net que nous devons à Pierre de Sicile. Il prit le nom de Silvanus et donna celui de Titus à son disciple le plus zélé. Kibossa-Koloneia ne fut pas le seul réduit de la secte dans la région pontique. Après le massacre de 695, qui termine la première période de l'histoire du paulicianisme, deux Arméniens nommés Gegnesios et Théodore, fils d'un certain Paul, quittèrent la région de Koloneia et se réfugièrent dans la plaine que les géographes grecs appellent Φανάροια (Pierre de Sicile, notre principale source, orthographie ce nom exactement comme Strabon). Ce n'est pas au R. P. de Jerphanion qu'il faut décrire la plantureuse Taş Ova, dont la bourgade principale est aujourd'hui Herek (probablement Χάραξ – Χάρακας, camp retranché). En écrivant ces lignes, j'ai sous les yeux sa belle carte du Bassin Moyen du Yechil Irmaq, Feuille II, Niksar, où le nom de *Phanaroia* (1), en rouge, se lit sous celui de *Tach Ova* et désigne une région située au Sud de l'Iris-Yešil Irmak et du Lycus-Kelkit Irmaq. Cette Phanaroia, si riche aujourd'hui encore en noms grecs, passait pour avoir été à plusieurs reprises le repaire des Pauliciens. Une légende que nous croyons négligeable *historiquement* prétendait même que, longtemps avant le « premier apôtre » Constantin-Silvanus, les deux pré-Pauliciens encore manichaïsants, Paul et Jean, seraient venus d'Arménie à Episparis de Phanaroia. On devine que Pierre de Sicile ne se fait pas faute d'étymologiser à propos de ce nom d'Episparis. Il s'appliquait probablement à un champ nouvellement ensemencé, ou qui avait reçu de nouvelles semences. Mais la seule fois qu'ἐκισπείρω est dans l'Evangile (2), il a pour complément le mot ζιζάνια. Nom prédestiné pour une terre d'hérésie! C'est au VIII^e^ siècle surtout qu'on nous parle d'Episparis et de la Phanaroia. C'est là que Gegnesios prit le nom paulinien de Timothée. C'est là que vint le trouver

(1) Ce nom, encore si vivant au IX^e^ siècle, ne survit-il pas dans *Fadara*, village grec marqué avec un point d'interrogation sur la carte du P. de Jerphanion, à 8 km. environ au Sud de l'Heris Dagh? Sur la Phanaroia, le plus simple est de renvoyer à l'excellent article de Pauly-Wissowa, *s. v.* On y trouvera tous les textes anciens et toute la littérature moderne. La *Carte du Bassin moyen du Yéchil Irmaq*, à l'échelle de 1:200.000 (feuille II) a été tirée à Paris chez Barrère, en 1913.

(2) Ev. Matth. 13, 25.

une citation à comparaître devant l'empereur Léon l'Isaurien, 717. S'étant à demi justifié devant l'empereur et le patriarche, il revint, muni d'un sauf-conduit impérial, dans son Episparis, mais ne s'y trouva pas en sûreté et s'enfuit avec tous ses disciples à Mananalis d'Arménie (et ceci encore est confirmé en gros par les textes arméniens, car c'est après 720 que Jean d'Otzun écrit son traité contre les Pauliciens, dont il déplore qu'ils soient revenus en masse en Arménie) (1).

Timothée mourut en 747, comme nous l'avons démontré ailleurs, de la grande peste bubonique qui sévit cette année-là dans toute l'οἰκουμένη (2). Plus tard, vers 753, à la suite des expéditions de Constantin V, nous voyons un nouveau reflux du paulicianisme de l'Arménie sarrasine vers le Pont, et Pierre de Sicile a gardé le souvenir (l'événement était sans doute commémoré par une fête paulicienne) d'un « retour aux flambeaux » de la secte longtemps bannie dans sa Mecque pontique d'Episparis (3). Le souverain pasteur des sectaires était alors celui qui, toujours par paulinisme, prit le nom d'Epaphrodite. Mais nul n'est prophète en son pays. Epaphrodite trouva à Episparis même des adversaires et des persécuteurs, et nous le voyons, quittant le Pont, rechercher à Antioche de Pisidie un terrain plus favorable à ses travaux apostoliques, parmi les anciennes sectes dont nous savons par l'épigraphie qu'elles pullulaient littéralement dans cette région (4). L'église d'Antioche, paraît-il, fut appelée *Philippes*. Enfin, de 801 à 835, se déroule la carrière agitée, militante et féconde, du plus grand des apôtres pauliciens, Serge-

(1) M. Runciman, *op. cit.*, a le grand mérite d'avoir établi la concordance des sources arméniennes et grecques en identifiant le catholicos Nerses, qui chassa les Pauliciens d'Arménie, avec Nerses III, tandis que Mlle Der Nersessian, *Byzantion*, XVII, pp. 70-71, pensait encore à Nerses II. Le traité contre les Pauliciens de Jean d'Otzun a dû être écrit entre 719 et 728.

(2) Cf. Théophane, éd. de Boor, pp. 422-424. Cf. Nicéphore, *Brev.*, p. 62. La découverte de ce synchronisme fixe définitivement la chronologie paulicienne.

(3) Voyez la traduction française de ce texte et de beaucoup d'autres dans notre récent mémoire académique, *Bulletin* etc., p. 309-310.

(4) Voyez *Byzantion*, I (1924), pp. 695 sqq.

Tychikos, qui fonda, à lui seul, trois églises, la première en terre d'empire — à l'époque, sans doute, où il pouvait compter encore sur la sympathie du *basileus* (nous savons que Nicéphore Ier, 802-811, favorisa les Pauliciens), et les deux dernières en terre sarrasine, sous la protection des émirs de Mélitène et de Tarse. Mais nous ne nous occuperons ici que de la première de ces églises, sur laquelle nous possédons deux textes, l'un de Tychikos en personne (commenté par Pierre de Sicile):

Τὴν τῶν Φιλιππησίων ἐκκλησίαν ἐλειτούργησεν Ἐπαφρόδιτος (λέγει δὲ τὸν ἐκ πορνείας Ἰωσὴφ τὸν αἰπόλον, τὸν ὄντως Ἀφρόνητον καὶ Φιλιππησίους ὀνομάζει τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ) τὴν Λαοδικείων καὶ Ἐφεσίων ἐκκλησίαν, ἔτι δὲ καὶ τὴν τῶν Κολοσσέων ἐμαθήτευσε Τυχικὸς (καὶ Κολοσσαεῖς μὲν λέγει τοὺς Ἀργαούτας, Ἐφεσίους δὲ τοὺς ἐν Μοψουεστίᾳ, Λαοδικεῖς δὲ τοὺς κατοικοῦντας κύνας τὴν τοῦ κυνὸς χώραν)· περὶ τούτων πάντων λέγει ὅτι αἱ τρεῖς ἕν ἐστι καὶ ὑφ' ἑνὸς τοῦ Τυχικοῦ μηνύονται (1).

Il ressort de ce très important passage que l'église fondée entre 801 et 811 par Serge-Tychikos sous le nom de Laodicée était établie dans un bourg nommé Κυνοχώριον (ou Κοινοχώριον). Ces deux formes sont impossibles, à partir du IXe siècle, à distinguer dans la prononciation. Mais où faut-il chercher les Κυνοχωρῖται ou Κοινοχωρῖται? Pierre de Sicile nous le dit: non loin de Néocésarée du Pont. Sous l'empereur Léon V (813-819) se produisit une révolte de différents éléments pauliciens contre des prélats qui avaient été chargés de punir les hérétiques, et l'évêque de Néocésarée, qui s'appelait Thomas, fut assassiné par ceux de Koinochorion (2).

(1) Sur l'identité des trois églises de Laodicée, de Colosses et d'Ephèse, cf. *Les Sources de l'Histoire des Pauliciens*, p. 104-105. On y verra que les Pauliciens *dédoublaient* l'épître aux Ephésiens et que leur canon portait 1° une épître aux Colossiens, 2° une aux Ephésiens, 3° une aux Laodicéniens, très pareilles et contenant toutes trois au moins un passage relatif à Tychikos.

(2) Pierre de Sicile: Ἦλθεν οὖν τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως καὶ εἰς Ἀρμενιακοὺς πρὸς Θωμᾶν τὸν ἐπίσκοπον Νεοκαισαρείας, καὶ τὸν Παρακονδάκην ἔξαρχον ὄντα. Κατὰ οὖν τὴν τοῦ βασιλέως κέλευσιν τοὺς εὑρισκομένους ἀξίους θανάτου καὶ ὁδηγοὺς ἀπωλείας ἀπέκτανον. Ὕστερον δέ τινες τῶν τοῦ Σεργίου μαθητῶν, οἱ λεγόμενοι Ἄστατοι, διὰ προδοσίας καὶ δόλου τὸν Ἔξαρχον κατέσφαξαν, καὶ οἱ Κυνοχωρῖται ὁμοίως Θωμᾶν τὸν Μητροπολίτην.

C'est donc dans ce diocèse de Néocésarée qu'il faut chercher Koinochorion. Or, c'est là précisément que l'on cherche... Kainochorion, une des forteresses de Mithridate, ou plutôt, on ne la cherche plus, on l'a trouvée. Le P. de Jerphanion l'a brillamment découverte, identifiée avec Mahala Kalési, un « château » avec souterrains, à 23 km environ au Nord-Ouest de Niksar-Néocésarée... et à la même distance environ au Nord-Nord-Est de l'ancienne Laodicée du Pont (aujourd'hui Ladik). Je puis renvoyer, je pense, à l'article ou plutôt au petit mémoire tout à fait décisif que le P. de Jerphanion a consacré à cette question qui, je le répète, n'en est plus une. Car s'il pouvait rester quelques doutes sur la localisation de Kainochorion, notre identification de cette vieille forteresse avec un des nids d'aigles pauliciens serait propre à les dissiper. Ce qui est admirable, on l'a remarqué, c'est ce nom de Laodicée voisine, donné à l'église de Kainochorion. Quant à Kynochorion, ce n'est qu'une déformation malveillante, une insulte, d'ailleurs fort attendue, à ces chiens d'hérétiques. Mais la féroce répression de l'hérésie sous Théophile et Théodora devait amener l'abandon de l'église-forteresse. Son fondateur dissimula cet échec par sa formule, que nous avons reproduite (p. 4), identifiant ses trois églises de Laodicée, Colosses et Ephèse, ces deux dernières « repliées », nous l'avons vu, respectivement à Argaoun et à Mopsueste, sous le protectorat des Agarènes. Il n'en demeure pas moins que les Pauliciens, héritiers des Marcionites, étaient restés, autant qu'ils l'avaient pu, fidèles à ce Pont qui avait vu naître Marcion, paulinien s'il en fut, tour à tour, pendant près de deux siècles, ils s'étaient accrochés à Koloneia, à la Phanaroia, enfin, au moment, où la persécution constante faisait d'eux des « partisans » en quête de places de sûreté, à la formidable position de Kainochorion-Mahala Kale'(si), préfiguration, peut-on dire, de leur capitale de Τιβρική-Téphrikè-Divrigi.

Pourquoi faut-il que dans la Phanaroia, faute de découvrir Episparis, nous n'ayons pas retrouvé le lieu même où les bannis revenaient sans cesse, appelés par des souvenirs sacrés, sans que d'ailleurs ils y aient fondé une de leur six (ou sept) églises? Nous aurions voulu offrir au R. P. de Jerphanion l'identification d'Episparis: mais sa carte, malgré sa richesse toponymique, ne donne rien qui évoque ce nom (ou

ce participe aoriste passif). Pourtant, à force de l'étudier, cette carte fascinante, une idée me vient. Qu'est-ce que ce nom de Heris, donné au haut sommet de l'Heris Dagh, et à un village, grec, notons-le, niché un peu plus bas? Il paraît arabe, mais je ne crois pas qu'il s'agisse du mot حرس, *hers*, « violence ». Je soupçonne que c'est le nom même donné par les Arabes chrétiens à certains hérétiques comme les Montanistes, et qui doit provenir, peut-être par l'intermédiaire du syriaque, du mot αἵρεσις lui-même. Je renvoie à un texte d'Agapius publié et traduit dans la *Patrologia Orientalis* par M. A. A. Vasiliev. « En l'an 720, Léon, empereur de Byzance, entreprit de convertir au christianisme les sectes dissidentes de l'empire et les non-chrétiens. Il commença par christianiser le peuple juif et les ḤRJ'S (حرياس) » (1).

Personne n'a jusqu'à présent expliqué ce mot mystérieux. Il se pourrait qu'il fût le même que Heris, nom d'un village grec de la Phanaroia et de la montagne voisine. S'il en était ainsi, Heris, le village de l'hérésie ou des hérétiques, pourrait bien être tout de même Episparis de Phanaroia (2).

Bruxelles.

HENRI GRÉGOIRE.

(1) AGAPIUS, *Kitāb al-'Unwān = Histoire universelle,* éd. et trad. par A. A. VASILIEV. *Patrologia Orientalis,* VIII, 504. Cf. Joshua STARR, *The Jews in the Byzantine Empire,* qui oublie le *j* dans sa transcription (p. 91).

(2) Je ne dissimulerai pas qu'une autre étymologie est possible. Heris pourrait être l'adjectif χέρσος, « en friche, inculte » (on trouve aussi dialectalement la forme χέρισος).

# ISOPSÉPHIES DE ϛPΛ

L'isopséphie est un moyen d'expression qui n'est pas rare chez les Byzantins. Elle consiste, on le sait, dans l'emploi de lettres en petit nombre (deux, trois, rarement quatre), dont la valeur numérique est égale à la valeur numérique des lettres, soit d'un nom, soit d'une sentence, d'une prière ou de toute autre formule.

Le R. P. de Jerphanion en a rencontré et signalé au cours de ses recherches (1). Ces sortes de problèmes de lettres — rappelons le carré magique SATOR-ROTAS — lui sont familiers. Qu'il veuille donc bien agréer ce petit essai, même si la solution envisagée ne devait pas lui paraître entièrement satisfaisante.

***

Dans un article récent, Mr Manolis Hadzidakis, éphore des antiquités byzantines en Grèce et directeur du Musée Bénaki à Athènes, a fait connaître un curieux anneau byzantin acquis il y a peu de temps par ce même musée (2). Son étude, fort intéressante, commence par décrire l'objet d'une manière très précise, puis en examine les particularités iconographiques et épigraphiques, et se termine par un « Catalogue sommaire des bagues byzantines à inscriptions » extrêmement précieux, où, groupés sous diverses rubriques, 111 de ces petits monuments se trouvent brièvement décrits, avec références à la bibliographie essentielle.

(1) Voir *Les églises rupestres de Cappadoce,* t. II, p. 353-355.

(2) Manolis Hadzidakis, *Un anneau byzantin,* dans *Byz. Neugr. Jahrbücher,* t. XVIII, p. 174-206. Nous citons d'après le tiré-à-part, qui a sa pagination propre.

« L'anneau en question, j'emprunte à l'auteur l'essentiel de sa description, se compose de deux pièces distinctes: la tige et le chaton mobile. La tige forme un fer à cheval dont les deux bouts sont réunis par une mince barre droite. Sur cette barre pivote le chaton, formé par une plaquette de forme octogonale. Les deux faces du chaton portent des figures gravées. L'une représente la Vierge orante avec deux petites croix en haut et deux animaux en bas. Sur l'autre côté, on voit un Archange de face tenant dans la main droite une longue croix. Des huit facettes des deux côtés, deux servent de support à l'axe tandis que les autres portent chacune une lettre majuscule; on y lit d'un côté la sigle ΧΜΓ et de l'autre le chiffre ,ϛΡΛ » (1).

Je ne m'occuperai point ici du problème iconographique, encore que la solution de la « Vierge orante » me laisse insatisfait, ni même du groupe ΧΜΓ, sur lequel existe déjà une abondante bibliographie, mais seulement de la forme beaucoup plus rare ϛΡΛ. Bien rare en effet, car Mr. M. Hadzidakis, malgré d'actives recherches dans toutes les directions, n'a pu en rencontrer qu'un seul autre exemple, qui se voit sur un reliquaire byzantin du British Museum (2). « Cet objet d'or a la forme d'une petite boîte octogonale. Sur l'une des deux faces figurent... deux scènes superposées, la Nativité et l'Adoration des Mages; sur l'autre, qui doit être le revers, se trouve gravée une croix haussée sur trois degrés et entourée d'une inscription. En outre, à chacune des deux extrémités de la croix est liée une des lettres ,ϛΡΛ, à la manière d'un monogramme. L'inscription qui entoure la croix monogrammique se lit Η ΒΕΒΑΙΑ ϹΩΤΗΡΙΑ ΚΑΙ ΑΠΟϹΤΡΟΦΗ ΠΑΝΤΩΝ ΤΩΝ ΚΑΚΩΝ. Sur le côté étroit de la petite boîte on lit: ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΚΟϹΜΑ ΚΑΙ ΔΑΜΙΑΝΟΥ, ce qui signifie qu'elle contenait des reliques de ces deux saints guérisseurs et que c'est à ces reliques qu'on attribuait le salut assuré et le détournement de tous les maux » (3).

(1) Ibid., p. 3.

(2) O. Dalton, *Early Christ. Antiquities of the British Museum*, 1901, n. 284, pl. VI.

(3) M. Hadzidakis, art. cit., p. 8.

Dalton, qui a publié cette pièce, n'a tenté aucune explication du monogramme. Il a daté l'objet des X^e^-XI^e^ siècles, mais a admis ensuite la possibilité d'une date plus ancienne (VI^e^-VII^e^ siècles) (1). De fait, la représentation de la croix sur un piédestal à trois degrés est caractéristique du VII^e^ siècle, comme le note Mr Hadzidakis, qui, par suite, n'a pas hésité de rattacher le reliquaire à cette époque (2).

Au sujet du monogramme ϛPΛ, Mr Hadzidakis affirme avec raison son caractère numérique indubitable. S'il n'en existait qu'un exemple, on pourrait peut-être supposer — ce serait déjà téméraire — une faute du graveur, qui par inadvertance, aurait ajouté en bas du stigma l'apex qui lui assure la valeur d'un chiffre. Il est en effet tentant de chercher dans ces lettres une formule en rapport avec la forme de la croix qu'elles entourent, comme CT(AY)P(E) Λ(YCON), pour employer l'exemple de l'auteur (3), ou encore CT(AYPE) P(YCAI) Λ(AON). On aurait donc là une légende à la figure de la croix. Mais la présence de cette même faute de gravure en deux monuments distincts et indépendants est une hypothèse inadmissible. La même raison nous fera rejeter cette autre hypothèse qui aurait pu, comme le suggère M. Frolow, être imaginée, selon laquelle le stigma serait une abréviation de σταθμός, et les deux lettres qui suivent l'indication au poids et du titre.

Reste à expliquer et à interpréter ce chiffre ϛPΛ = 6130. Est-ce une date? Est-ce une isopséphie? C'est entre ces deux solutions que nous avons à choisir. Une date? L'hypothèse vient assez naturellement à l'esprit, vu que la somme obtenue nous jette en pleine période byzantine, et dans le siècle même où fleurit principalement le type de la croix sur degrés. Une isopséphie? Le phénomène est assez fréquent pour qu'il puisse venir aussi à la pensée.

Mr Hadzidakis repousse l'isopséphie pour la raison suivante : « Ce qui caractérise les nombres que l'on emploie pour cacher la valeur d'un mot ou d'une formule sainte, c'est qu'ils sont petits — jamais ils ne dépassent mille. Or, 6130 représente un nombre trop grand, qui résumerait en lui toute une prière.

(1) O. Dalton, *Byzant. Art. and Arch.*, 1911, p. 544, fig. 332.
(2) M. Hadzidakis, art. cit., p. 2.
(3) Ibid., p. 9.

C'est pourquoi cette solution doit être exclue. La date, c'est la seule explication qui nous reste » (1). Et alors de se poser la question si c'est par l'ère alexandrine ou par l'ère byzantine que l'on résoudra l'année du monde que représente le chiffre en question (2).

La raison avancée pour écarter la solution isopséphique n'est pas valable. W. K. Prentice (3) a publié une inscription où l'isopséphie, car ce ne peut être qu'une isopséphie, vu qu'elle revient plusieurs fois comme un refrain dans une louange au Christ, — où l'isopséphie, dis-je, dépasse le chiffre de 2000. C'est ΒΥΜΓ = 2443 (4). Dans une autre inscription, funéraire celle-là, le nom du défunt est à chercher d'après l'auteur même de l'épitaphe, dans le chiffre ΑΤΝΑ = 1354 (5).

L'isopséphie est donc possible. La date, elle, ne l'est pas. La raison en est simple. Elle n'est autre que la présence du même chiffre sur nos deux monuments à la fois. Si le phénomène était unique, on pourrait peut-être hésiter: comme il est double, la question est tranchée. Autrement, il faudra décider que tous les objets où l'on trouvera ce chiffre, et il n'est pas exclus qu'on en découvre encore à l'avenir, seront datés par lui.

En outre il serait surprenant de voir les éléments d'une date entourer la croix à la manière d'un monogramme, comme

(1) Ibid., p. 10.

(2) Il ne faudrait pas oublier l'ère du *Chronicon paschale*, qui est distincte de l'une et de l'autre.

(3) W. Kelly Prentice, *Greek and Latin Inscriptions* (Part III of the Publications of an American archaeological expedition to Syria 1899-1900), New York, 1908, p. 12 et p. 215-217, n. 254 Je remercie M. Frolow de m'avoir signalé cet exemple.

(4) L'inscription a 10 lignes. Le chiffre ΒΥΜΓ est placé à la fin de chacune, sauf aux deux dernières, par oubli sans doute ou lassitude. La 7e ligne a ΒΜΓ au lieu de ΒΥΜΓ. Chaque ligne paire est occupée par les mots ΙΗCΟΥC ΟΧΡΕΙCΤΟC, avec le chiffre ΒΥΜΓ, comme pour les autres lignes. Il y a isopséphie entre ΒΥΜΓ et ΙΗCΟΥC ΟΧΡΕΙCΤΟC, et la graphie spéciale de ΧΡΕΙCΤΟC est un indice que l'isopséphie est voulue par l'auteur de l'inscription. Mais cette graphie même et le fait que le chiffre se trouve aussi aux autres lignes, suggèrent que le nombre recouvre un autre sens à identifier.

(5) Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2e édit. 1925, p. 112.

cela se voit sur le reliquaire du British Museum. On s'attend plutôt ici à une prière, soit à une formule de conjuration.

On ne saurait donc douter que nous soyons en face d'une isopséphie. Laquelle?

Un éminent byzantiniste, avec qui nous conférions naguère au sujet de ce problème, nous proposait la solution suivante. Le groupe ϛPΛ représente la valeur numérique de ce vers de saint Théodore Studite dirigé contre les iconomaques:

Χριστοῦ γραφθέντος φροῦδος Ἑλλήνων πλάνη.

Le texte de saint Théodore porte ραφέντος, mais la forme γραφθέντος est aussi très correcte, et cette légère modification permet d'assigner, par une exacte isopséphie, un sens au groupe monogrammique. Les iconophiles auraient employé ce chiffre comme une profession de foi abrégée.

Plusieurs réflexions nous sont venues depuis qui nous arrêtent d'embrasser cette solution.

L'inconvénient le plus obvie serait que la datation de l'objet en serait de beaucoup abaissée. Mais dans le domaine de l'archéologie touchant ces menus monuments règne une certaine élasticité qui n'existe pas autant ailleurs. Passons donc tout en indiquant.

Ensuite, la solution proposée, si elle est irréprochable au point de vue grammatical, ne l'est pas complètement au point de vue métrique. Le vers iambique de saint Théodore n'est pas encore le dodécasyllabe où seul le dernier pied demeure un iambe. S'il n'est pas iambique en tous ses pieds, il l'est au moins dans tous les pieds pairs. Or, c'est un pied pair qui reçoit ici la correction.

Enfin, et c'est, je crois, la principale difficulté, il n'y a pas correspondance entre la sentence du saint défenseur des images et l'objet représenté. Ce qui est représenté ici, c'est la croix du Christ, mais ce que concerne la sentence, c'est l'*image* du Christ: Χριστοῦ γραφέντος, non la croix. La représentation et la vénération de la croix n'étaient pas en discussion entre iconophiles et iconomaques: ceux-ci comme ceux-là l'admettaient, et même, ils affectaient d'honorer la croix comme étant la seule représentation permise aux chrétiens et exempte d'idolâtrie. De sorte que, s'il fallait rattacher notre monogramme isopséphique au temps de saint Théodore Studite, c'est plutôt à ses

adversaires qu'à ses disciples qu'il faudrait l'attribuer, et c'est contre ces derniers, qualifiés d'idolâtres, qu'elle serait dirigée. Par suite, c'est une autre formule ou sentence qu'il faudrait lui découvrir.

Tout cela est assez pour nous faire reculer devant l'interprétation apportée par le vers de saint Théodore Studite.

Une autre solution, que je connais par M. H. Grégoire, est présentée par M. Honigmann. Celui-ci, dont on connaît la pénétrante sagacité a fait le rapprochement entre le nombre ϛPΛ = 6130 et l'inscription qui court autour du reliquaire de Londres; et il se trouve en effet que les lettres qui la composent équivalent exactement à ce chiffre. On a ainsi l'isopséphie: ϛΛP = Η ΒΕΒΑΙΑ ϹΩΤΗΡΙΑ ΚΑΙ ΑΠΟϹΤΡΟΦΗ ΠΑΝΤΩΝ ΤΩΝ ΚΑΚΩΝ. Il est impossible de voir dans cette exacte correspondance l'effet du hasard: il faut reconnaître dans le travail du graveur une intention certaine de rendre par la légende le sens caché sous le nombre, ou du moins un sens correspondant au nombre.

Toutefois, ne peut-on pas se demander si, au-delà de cette isopséphie traduite en clair sur l'objet lui-même, il n'y en aurait pas une autre, restée voilée.

On remarquera que sur le reliquaire de Londres, c'est autour de la croix que s'accrochent les éléments du nombre ϛPA, et que, sur l'anneau du Musée Benaki, si ces éléments ne sont pas reliés à la croix d'une manière aussi directe, aussi tangible, la croix occupe cependant une place notable dans l'iconographie de l'objet: l'orante entre deux croix, et la grande croix tenue par l'Archange. Il est donc assez indiqué de rechercher une interprétation qui tout au moins inclue la mention du mystère de la Croix. Nous avons pensé que la formule du trisagion monophysite répondait suffisamment à cette position du problème:

ΑΓΙΟϹ Ο ΘΕΟϹ, ΑΓΙΟϹ ΙϹΧΥΡΟϹ, ΑΓΙΟϹ ΑΘΑΝΑΤΟϹ, Ο ϹΤΑΥΡΩΘΕΙϹ, ΕΛΕΗϹΟΝ ΗΜΑϹ.

Les lettres qui composent cette invocation forment juste le total de 6130.

Qu'on ait pensé a donner à cette invocation au Christ mis en croix un correspondant isopséphique ne doit pas surprendre; elle est, en effet, une formule propre aux monophysites et combattue par les chalcédoniens qui y voyaient une affir-

mation de théopaschisme. On la trouve assez fréquemment dans les inscriptions de Syrie (1). Sur de menus objets, où la place manquait pour l'étaler au long, l'isopséphie était un moyen commode et discret. Il nous semble donc que le trisagion monophysite, tel que nous l'avons reproduit, doit être la véritable formule, je veux dire, la formule originale qu'a voulu exprimer l'inventeur du nombre isopséphique ,ϛPΛ.

Nous ne dissimulons pourtant pas qu'il y a une difficulté à cette solution, à savoir l'absence des mots ΔΙ' ΗΜΑϹ après ϹΤΑΥΡΩΘΕΙϹ. Mais on concédera que ces mots ne sont pas essentiels pour la profession de foi monophysite. L'on peut par ailleurs assigner des raisons à cette omission. C'est d'abord l'impossibilité de trouver une place pour une quatrième lettre (car le total eût été ,ϛΤϟΤ = 6393), la quatrième branche de la croix étant occupée par les degrés. Les degrés, dira-t-on, pouvaient disparaître. Soit! mais alors, la figure n'eût pas différé des monogrammes ordinaires, où, sur les quatre degrés s'agrippent les lettres d'un nom, et ainsi, c'est la représentation elle-même de la Croix qui, en fait, eût disparu. Du moment qu'on voulait figurer la Croix, on ne pouvait garnir de lettres que ses trois côtés supérieur et latéraux, le côté inférieur étant réservé aux degrés, marque d'honneur qui souligne l'intention de représenter le signe du salut.

En outre, la suppression de ΔΙ' ΗΜΑϹ permettait de donner à la croix, par le moyen du P central, la forme traditionnelle du chrisme. Cette caractéristique donne à penser que le nombre isopséphique ,ϛPΛ a dû primitivement être conçu comme faisant corps avec la figure de la croix, comme on la voit sur le reliquaire de Londres. La formule d'équivalence numérique: Η ΒΕΒΑΙΑ ϹΩΤΗΡΙΑ... s'y serait ajoutée ensuite pour traduire en clair la valeur conjuratoire de la croix ainsi monogrammée. Elle suppose l'existence antérieure du chiffre mystérieux avec son autre équivalence. Le graveur du reliquaire n'aura pas eu l'intention d'exprimer le sens premier et fondamental du nombre, mais seulement d'affirmer, par une autre isopséphie, son pouvoir d'écarter tout mal.

Paris.

Venance Grumel A. A.

(1) W. K. Prentice, op. cit., n. 6, 205, 295, 322.

# Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa bizantina

In una lunga vita dedicata tutta alla ricerca scientifica e all'insegnamento, il P. de Jerphanion con le sue dottissime pubblicazioni riguardanti l'archeologia, l'epigrafia greca, la storia dell'arte bizantina ed orientale, ecc., ha saputo guadagnarsi universale stima ed apprezzamento. Vi è però un lato meno conosciuto della sua molteplice attività che non conviene vada lasciato interamente nell'ombra in questa fausta ricorrenza. Per molti anni il P. de Jerphanion ha insegnato nel Pontificio Istituto per gli studi orientali, oltre il corso di Archeologia cristiana, quello delle istituzioni ecclesiastiche bizantine. Speriamo che il frutto di questo prezioso insegnamento, in parte almeno, verrà reso accessibile a un pubblico più largo. Ad ogni modo non mi è sembrato fuori luogo offrirgli in occasione del suo settantesimo un breve studio sui metropoliti bizantini.

Non è mia intenzione di rintracciare le origini della potestà metropolitica. Benchè rimangano ancora delle questioni non chiarite, in genere la storia dell'istituto dei metropoliti fino al secolo VI è stata investigata dagli autori recenti e anche già dagli antichi (1). Entrando invece nei secoli propriamente bizantini, vi troviamo una assenza completa non

(1) Veda ad es. J. Bingham, *Origines*, Halae 1724, t. I, 204-233, 261 ss.; Thomassinus, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*, Parisiis 1688, t. I, p. 131 ss.; K. Lübeck, *Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie des Orients*, 1901; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925$^5$, pp. 13 ss.; Hinschius, *Kirchenrecht*, t. II, pp. 1 ss.; J. H. Schmitz, *Metropolitanverfassung und Provinzialsynoden während des 5. Jahrhunderts*, Archiv f. kath. Kirchenrecht, t. LVII (1887) pp. 3 ss.; B. Kurtscheid O. F. M., *Historia Iuris Canonici* (*Hist. Institutorum*), t. I, pp. 105 ss., 116 ss. e la letteratura indicata da J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*, 4ª ed., t. I, Friburgo, 1934, pp. 597 s.

soltanto di monografie, ma anche di trattazioni minori che riguardano il nostro soggetto (1). Tale stato di cose si comprende se si considera che l'istituto dei metropoliti una volta pienamente sviluppato, sembra non aver conosciuto dei mutamenti di rilievo, almeno nell'impero bizantino (2) Tuttavia un esame accurato rivela come ciò non sia del tutto esatto; possiamo infatti notare anche nel diritto metropolitico bizantino certi determinati sviluppi. Data però la scarsezza del materiale e la difficoltà di raccogliere le notizie sparse in una vasta e varia letteratura, non è possibile dare qui un lavoro completo; non vogliamo far altro che prospettare alcuni problemi ed abbozzare una possibile soluzione.

La prima parte dei nostri appunti sarà raggruppata intorno alla questione della partecipazione dei metropoliti al governo centrale della Chiesa bizantina.

Accanto all'imperatore stava, nell'impero bizantino, il patriarca, inferiore a lui, che era considerato « l'eletto di Dio » e il « rappresentante di Dio sulla terra » cui era affidato il governo del mondo (3), ma come lui occupato degli affari di tutto l'impero; onde il titolo di « ecumenico ». In questa sua carica universale il patriarca era coadiuvato dal *sinodo permanente* (ἐνδημοῦσα) (4) ossia dall'assemblea composta da tutti i vescovi presenti a Costantinopoli al momento della sua riunione. Vestigi dell'esistenza di tale sinodo a Costantinopoli si trovano già nel IV secolo (5). Noto però è diventato soprattutto per le reclamazioni mosse contro questo sinodo nel

(1) Occorre però ricordare qui il libro dello ZHISHMAN, *Die Synoden und die Episkopalämter in der morgenländischen Kirche*, Vienna 1867, pp. 57 ss., 84 ss. e K. RHALLIS, Περὶ τοῦ ἀξιώματος τῶν Μητροπολιτῶν, Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, t. XIII (1938), pp. 755-767; vi si trova radunato molto materiale raccolto dalle fonti, ma senza criteri storici.

(2) Cf. N. MILASCH, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 2ª ed., Mostar 1905, pp. 324.

(3) Otto TREITINGER, *Die oströmische Kaiser-und Reichsidee*, Jena 1938, pp. 32 ss., 42 ss., 221 ss.

(4) Parliamo di sinodo permanente benchè questa parola non renda il senso del greco: *endemousa*, perchè ciò è ormai universalmente ricevuto. Il sinodo endemousa è quello che raduna i vescovi soggiornanti (ἐνδημοῦντες) nella città.

(5) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, p. 9.

concilio di Calcedonia (1). Non si può peraltro negare che nonostante certi abusi che poteva favorire, l'istituto ha reso alla Chiesa bizantina grandi servizi, permettendo una più ampia discussione delle misure importanti da prendere e una più matura preparazione dei decreti da emanare e dando loro una più grande autorità. Tale sinodo esisteva del resto ad Antiochia, a Gerusalemme e anche a Roma (2); ma in nessuna parte il sinodo permanente ha avuto tanta importanza come a Costantinopoli.

Non siamo molto informati sulla frequenza delle sedute di tale sinodo nei primi secoli bizantini nè sul numero e sulla qualità dei partecipanti. È da notare che il sinodo permanente di Costantinopoli si attribuiva il potere di regolare affari riguardanti anche gli altri patriarcati orientali, come riceveva fra i suoi membri anche i vescovi di questi patriarcati che si trovavano al tempo della sua convocazione nella capitale.

Prima di andar oltre sarà utile distinguere più accuratamente le varie specie di sinodi celebrati in quei secoli a Costantinopoli. È il merito del prof. Stephanides di aver messo un po' di luce in questa questione (3). Pur facendo qualche riserva su certe sue affermazioni possiamo distinguere con lui: 1° Il sinodo annuale patriarcale. Obbligati ad assistere a tale sinodo, almeno nei tempi posteriori, erano soltanto i vescovi direttamente ordinati dal patriarca e che non avevano altri vescovi sottoposti a sè. 2° Il sinodo che possiamo chiamare « straordinario », composto da tutti o dalla maggior parte dei vescovi del patriarcato costantinopolitano e convocato molto raramente, specialmente per dirimere una questione che metteva tutta la Chiesa in subbuglio. 3° Il sinodo permanente (4).

Secondo lo Stephanides il sinodo permanente per molti secoli non si sarebbe radunato a tempi fissi, ma sarebbe stato

(1) *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. Ed. Schwartz, tom. II, vol. I, pars III, p. 107 ss.

(2) Cf. Zhishman, p. 5, nota; G. Roethe, *Zur Geschichte der römischen Synoden*, in Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik, Stoccarda 1937; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, Roma 1930, t. I. pp. 304-308.

(3) Basil Stephanides, *Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel*, Ztschr. f. Kirchengeschichte, t. 55 (1936), pp. 127-157.

(4) P. 132 s.

convocato volta per volta dal patriarca. Nel secolo X i metropoliti sincelli avrebbero incominciato a formare una specie di consiglio stabile di cui si sentiva il bisogno. Durante l'impero di Nicea finalmente i vescovi cacciati dalle loro sedi dai latini e per necessità residenti a Nicea stessa, non avevano più bisogno di venir specialmente convocati e così si sarebbe formata la nuova forma del sinodo permanente, cioè il sinodo stabilmente riunito (1). Vi sono molte giuste osservazioni nel lavoro dello Stephanides; vorrei tuttavia rilevare che già molto prima del secolo XIII il sinodo permanente era diventato competente per tutte le questioni più gravi. Vediamo che già nel sec. VI le domande, lagnanze, appelli vengono dirette al patriarca e al sinodo. Specialmente dalla fine del sec. IX il sinodo è diventato un organo ordinario dell'amministrazione centrale. Basta vedere gli atti del patriarcato di Costantinopoli per rendersi conto come decisioni dottrinali, disposizioni amministrative, decisioni giudiziarie, concessioni di dispense, trasferimenti di vescovi ecc. vengono sbrigate da questa assemblea.

Lo Stephanides aveva già rilevato che, nei primi tempi, nelle sedute del sinodo permanente intervenivano anche i vescovi non appartenenti al patriarcato di Costantinopoli, mentre più tardi, alla fine del X secolo e in appresso, solo i vescovi di questo patriarcato vi erano ammessi (2). Egli giustamente mette questo fatto in relazione con i mutamenti territoriali dell'impero avvenuti in questi secoli, ossia con la perdita dei patriarcati orientali. Ma vi è un altro fatto più interessante ancora: nei secoli V e VI vediamo prendere parte al sinodo anche i semplici vescovi, mentre nei secoli posteriori il diritto di parteciparvi era limitato ai metropoliti e agli arcivescovi autocefali. Non è necessario insistere sull'importanza del cambiamento. Esso significa che la direzione della Chiesa ora era riservata ad un gruppo relativamente piccolo di vescovi i quali

(1) P. 133-141. Sappiamo però che già nell'ultimo decennio del sec. XIII esistono « verbali sinodali cotidiani » (cf Rhalli-Potli, t. V, p. 102; I. Oudot, *Patriarchatus CPi Acta sel.*, Roma, 1941, p. 56) ciò che farebbe già supporre un « sinodo stabile », mentre nel 1187 i vescovi venivano convocati personalmente alle elezioni, Rhalli-Potli, t. V, p. 314 ss.

(2) P. 127-128.

insieme col patriarca decidono tutte le questioni di qualche momento. Quando tale cambiamento ebbe luogo? Quali ne erano le ragioni? Cerchiamo di rispondere a queste domande per quanto ce lo permettono le nostre fonti.

Non vi è dubbio, secondo gli atti del patriarcato di Costantinopoli pubblicati dai Miklosich e Müller, che nei secoli XIII e XIV, il sinodo permanente comprende solo metropoliti e arcivescovi (1). Ma è facile dimostrare che tale stato di cose deve aver avuto inizio molto prima, riferendoci ad es. a qualche documento dei patriarchi Luca Chrysoberges (1166) (2), Michele Oxeites (1143) (3), Leone Stypes (1140) (4), Nicola III Grammatikos (1084-1111) (5), Giovanni Xiphilinos (1066) (6), Alessio Studita (1028) (7). Arriviamo fino a Sisinnio (997) (8). Purtroppo d'ora in poi non abbiamo più atti del sinodo permanente fino al VI secolo (9). Vi sono però indizi che sembrano indicare che il tempo del mutamento sia da collocare verso la fine del IX secolo.

Nella solenne cerimonia all'occasione della riconciliazione fra Ignaziani e Foziani, di cui ci parla la prefazione della *Taxis* dei metropoliti aggiornata e pubblicata sotto l'imperatore Leone e il patriarca Nicola I (901 o 902) vengono nominati come presenti oltre l'imperatore e il patriarca solo

(1) Basta percorrere i volumi I e II, ad es. t. I, pp. 5 s., 14, 18, 36 ecc., t. II, pp, 6, 8, 19, 39 ecc.

(2) Rhalli-Potli, *Syntagma...*, t. V, p. 95.

(3) Ibid., p. 83.

(4) Ibid., p. 76.

(5) Ibid., p. 62.

(6) Ibid., p. 51.

(7) Ibid., p. 32.

(8) Ibid., p. 19. Si tratta del famoso tomo di Sisinnio sull'impedimento di affinità il quale fu sottoscritto da 21 metropoliti e 9 arcivescovi. Cf. pure Grumel, *Regestes* num. 804.

(9) Lo Stephanides considera come sinodo permanente di cui abbiamo le sottoscrizioni, più vicino a quello di Sisinnio, il sinodo celebrato da Gennadio nel 458 o 459; cf. Mansi, t. VII, cc. 912-916; Grumel, *Regestes* num. 143. Vi sono le firme di 18 metr. e di 62 vescovi. Ma anche il sinodo di Costantinopoli del 536 viene designato da altri e si designa se stesso come sinodo permanente, cf. Mansi, t. VIII, cc. 959 A; 970, 1142. Il numero dei sottoscriventi varia; la citazione di Antimo ad es. è sottoscritta da 18 metr. e 32 vescovi.

i metropoliti (1). La vita di sant'Eutimio parla a diverse riprese del sinodo *endemousa* (2), a cui attribuisce anche l'elezione del patriarca (3), ma conosce come i suoi membri non altri che i metropoliti (907-912). Quelli tra i vescovi da cui il patriarca Nicola, in vista della sua lotta con Leone VI a causa della tetragamia, esige una dichiarazione scritta di fedeltà, erano metropoliti (907) (4). Non fa dunque meraviglia che, dopo la sua restituzione, depose con un atto sinodale i « metropoliti » che lo avevano tradito (912) (5). Secondo il libro delle Cerimonie dell'imperatore Costantino Porfirogenito i metropoliti costituiscono il sinodo che elegge i tre candidati fra cui l'imperatore sceglie il nuovo patriarca (6). Dal principio del sec. X appaiono dunque i metropoliti costantemente ed esclusivamente come i prossimi consiglieri del patriarca e come i membri del suo sinodo (7). Invece alcuni decenni prima, in occasione delle lotte fra Fozio e Ignazio, quando si parla del sinodo, metropoliti e vescovi vengono nominati. Così quando, dopo il naufragio del primo accordo, ambedue le parti radunarono i loro aderenti per scomunicare la parte avversa (8). Così Fozio stesso dichiara di essere stato eletto da metropoliti e vescovi (9). Tali considerazioni daranno forse soltanto una probabilità alla nostra congettura che ascrive il mutamento al regno di Leone VI (10). D'altra parte ciò che sappiamo dell'attività orga-

(1) PARTHEY, *Hieroclis Synecdemus et notitiae graecae episcopatuum*, Berlino 1866, p. 322; cf. GRUMEL, num. 598.

(2) *Vita Euthymii*, ed. C. DE BOOR, Berlino 1888, p. 40[20 24], 41[1], 57[10], 62[2], 68[1].

(3) Ibid., p. 54[20].

(4) *Vita Euthymii*. p. 43; cf. GRUMEL, n. 611.

(5) A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Varia sacra graeca*, Pietroburgo 1909, p. 255. Cf. GRUMEL, num. 632.

(6) *De ceremoniis aulae byzantinae*, ed. Bonn., p. 564. Cf. I. I. SOKOLOV, *Izbranie patriarchov v Vizantii*, Pietroburgo 1907, p. 36 ss.

(7) Non si parla neppure degli arcivescovi. Ma si comprende che gli autori abbiano menzionato soltanto la *pars potior* essendo gli arcivescovi sempre una minoranza.

(8) MANSI, XVI, c. 416; la cronaca del Pseudo-Simeone, *Theophanes Continuatus*, c. 32, ed. Bonn. p. 671.

(9) Epist. lib. I, ep. 1, *P. G.*, t. 102, 588; ed. VALETTAS, ep. 3, p. 146,

(10) Il sinodo di 869 ad es. stabilisce già che il vescovo che appella sia giudicato dal patriarca col sinodo dei suoi metropoliti, can. 26, Pitra, t, II. p. XLIV. Ma la menzione dei soli metropoliti potrebbe spiegarsi dal contesto.

nizzativa di Leone VI contribuisce ad avvalorare l'ipotesi. È noto che egli fissò accuratamente la gerarchia amministrativa civile e quella ecclesiastica (1). Teste ne è per questa la nuova *Taxis* dei metropoliti ed arcivescovi pubblicata probabilmente nel 901 o 902 (2). È pure certo che a partire dal suo regno, si incominciò a seguire nuovi criteri nella creazione di metropolie. Mentre finora i nuovi metropoliti ricevevano una parte della provincia ecclesiastica a cui avevano appartenuto, come propria provincia, d'ora innanzi, secondo l'osservazione dell'Henigmann, la maggioranza dei nuovi metropoliti non ha più vescovi sotto di sè; il contrario diventa una eccezione (3). Il taglio peraltro fra la disciplina vecchia che ammetteva i vescovi al sinodo e la nuova che li escludeva, è così netto che non può spiegarsi se non con un intervento diretto dell'imperatore. Anche sotto questo riguardo il regno di Leone VI di cui si conosce lo zelo legislativo, sembra il tempo molto indicato per collocarvi l'innovazione.

Durante i secoli bizantini vediamo svilupparsi il diritto ecclesiastico anche su un altro punto nel senso di una più grande autorità dei metropoliti, specialmente se radunati intorno al patriarca. Vogliamo parlare dell'elezione dei metropoliti. L'ordinazione del metropoliti era riservata ai patriarchi, come risulta già dalle Novelle di Giustiniano e da fonti più antiche (4). Non era così invece per l'elezione. Non è facile dire quale sia stata la procedura seguìta nell'elezione dei metropoliti nei primi tempi dopo la costituzione dei patriarcati; o per dire meglio, neppure per l'elezione dei vescovi abbiamo uno studio esauriente e completo. Sembra che, d'ordinario, l'elezione del vescovo comportava una partecipazione del popolo, del clero e dei vescovi della provincia con a capo il metropolita (5); l'inizia-

(1) Vedi J. B. Bury, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century*, London 1911. Il *Kletorologion* di Filoteo fu compilato nel 899, p. 9.

(2) Ed. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum*, München 1900 (Abhandl. der k. bayer. Ak. d. Wiss. I Cl. XXI, Abt. III), p. 550 ss. Cf. Grumel num. 598.

(3) *Studies in Slavic Church History*, Byzantion, t. XVII (1944-1945), p. 139, nota 49.

(4) Cf. il così detto canone 28 di Calcedonia, Rhalli-Potli, t. II, p. 281; Iustinianus, Nov. 123, c. 3.

(5) N. Milasch, *Das Kirchenrecht d. morgenl. Kirche*, p. 357; Liviu Stan, *Mirenii in Biserica*, Sibiu 1939, pp. 365 ss.

tiva era presa ora da uno, ora dall'altro di questi tre gruppi. Più tardi in luogo del popolo subentrarono i maggiorenti della città. Giustiniano prescrisse che ogni volta che fosse necessario eleggere un vescovo, il clero e i maggiorenti della città, eleggessero tre candidati, dopo aver giurato di non lasciarsi determinare all'elezione da doni o vantaggi o da amicizie o moventi umani, e di eleggere colui che sapevano ortodosso, di vita onesta e libero da impedimenti canonici. Il superiore poi che aveva il diritto di ordinare il nuovo vescovo, sceglieva fra i tre candidati (1). Non si parla qui del sinodo dei vescovi; ma si può certamente affermare che Giustiniano non voleva escluderlo, ma parlasse solo di ciò che più direttamente lo interessava (2). Si sarà seguìto senza dubbio per i metropoliti la stessa procedura; solo che qui chi eleggeva fra i tre candidati, era il patriarca (3). Con altre parole sembra che nell'elezione dei metropoliti la terna definitiva era presentata al patriarca dal sinodo provinciale.

Tale certamente, non era più la disciplina nel XII secolo. Balsamone rileva, nel suo commentario al così detto canone 28 di Calcedonia che secondo la legge anteriore i metropoliti erano eletti dai loro vescovi, mentre al suo tempo venivano eletti dal patriarca di Costantinopoli (4). Basandosi sulla pre-

(1) Iust., *Nov.* 123. c. 1, § 1, (a. 546); *Nov.* 137, c. 2 (a. 565). Pl. Sokolov, *Russkij Archierej iz Vizantii,* Kiev 1913, p. 3 s. cerca di dimostrare come la Nov. 137 significava un cambiamento del diritto della Nov. 123 nel senso di una maggiore centralizzazione, togliendo ad es. agli elettori il diritto di presentare anche soltanto due o una persona idonea, e non obbligando più il Superiore ecclesiastico ad aspettare durante sei mesi la presentazione dei nomi.

(2) La parte dei vescovi della provincia nell'elezione di un nuovo vescovo era stata definita accuratamente in molti canoni, ad es. Nicea I, can. 4; Antiochia can. 19; Laod., can. 2; Cartagine, can. 13, 50 ecc. Può concludersi dalle norme di Giust. che la consultazione dei vescovi, se non *de iure*. almeno *de facto* spesso veniva omessa? Sembra più ragionevole supporre che essi insieme col patriarca o metropolita eleggevano il nuovo metropolita o vescovo dalla terna. Cf. B. Kurtscheid, *Historia Iuris Can.*, p. 111.

(3) Le *Nov.* 123, c. 1, §§ 1 e 2 e 137, c. 2 attribuiscono il diritto di scegliere fra i tre candidati a colui che lo ordinerà, cioè nel caso dell'elezione di un metropolita al patriarca. Devo però confessare che non ho trovato nessun autore che parlasse direttamente dell'elezione del metropolita da parte del patriarca; si deve dedurlo piuttosto da quanto dicono dell'ordinazione.

(4) Rhalli-Potli, t. II, p. 284.

scrizione dei canoni secondo la quale tutti i vescovi della provincia dovevano essere invitati quando si tratta dell'elezione di un vescovo e, se non presenti almeno consultati, concludeva che ciò si applicasse anche al sinodo permanente e che l'assenza di un solo vescovo per ragione di omessa convocazione rendesse nulla l'elezione (1). Che tale fosse veramente il diritto vigente, lo mostra un *semeioma* dell'imperatore Isacco Angelo (1186) in cui viene annullata l'elezione di alcuni metropoliti appunto per la ragione indicata (2). Quando il diritto di eleggere i metropoliti fu tolto alla provincia e dato al sinodo permanente? Non è agevole definirlo. Allusioni occasionali alla nomina di un metropolita da parte di un patriarca (o anche da parte di un imperatore), come se ne trovano negli storici ed altre fonti, non dànno sempre una base solida per conclusioni, perchè gli autori in tali brevi cenni non intendono, evidentemente, indicare nei particolari la procedura usata (3). Cerchiamo però di raccogliere qualche indicazione, per forza incompleta, che potrà darci un po' di luce.

Michele VII deposto da Niceforo Botaneiates e ritiratosi nel monastero dello Stoudios (1078), dopo qualche tempo fu elevato alla sede di Efeso dal patriarca e dai metropoliti (4). — Più di un secolo prima Costantino Porfirogenito aveva fondata una specie di accademia dove giovani scelti erano nutriti e alloggiati e formati nelle belle arti, affinchè l'imperatore potesse scegliere fra essi i giudici, senatori, segretari e metropoliti (5). Già a quel tempo la scelta dei metropoliti era dunque nelle mani delle autorità costantinopolitane. Dopo il ristabilimento del culto delle immagini e la vittoria dell'ortodossia, la nomina di vescovi fedeli al nuovo indirizzo fu principalmente opera di San Metodio, secondo la *vita* del Santo e altre fonti (6). Leggiamo anche in certe vite più particolarmente come egli si

(1) Ibid., t. III, p. 245-246.

(2) Ibid., t. V, p. 314-323. Cf. Dölger, *Regesten*, n. 1572.

(3) Per es. leggiamo nella vita di San Giovanni, vescovo di Gotia, che l'imperatore Costantino costituì il predecessore del santo metropolita di Eraclea per aver egli firmato gli atti del concilio iconoclasto, *Acta Sanctorum*, Iunii V, p. 190 F.

(4) Skylitzes, ed. Bonn. p. 738.

(5) Theophanes Contin., ed. Bonn, p. 446.

(6) *Vita S. Methodii* AA. SS., Iun. t. II, p. 966, c. 15.

industriò a nominare buoni metropoliti. Così nella *Vita S. Theophanis Grapti* il quale coll'intervento dell'imperatrice viene nominato metropolita di Nicea (1); in quella dei Santi Davide, Simeone e Giorgio: il patriarca propone a Giorgio in un primo tempo la sede di Efeso. Quando questa viene rifiutata, invia il Santo all'imperatrice che gli impone quella di Mitilene. Essa lo manda poi al patriarca il quale lo consacra (2).

La vita di san Pietro, vescovo di Argos, mostra come il patriarca Nicola I si industriasse di trovare un degno metropolita per la sede di Corinto fissando la sua scelta dopo il rifiuto di Pietro sul suo fratello Paolo (3).

Il clero e il popolo di Amastri dopo la morte del vescovo chiesero come successore il suo nipote e loro concittadino Giorgio e, siccome resisteva, lo portarono con forza dal patriarca Tarasio il quale era tanto più pronto ad ordinarlo in quanto egli stesso, essendo ancora « a secretis » dell'imperatore, aveva avuto occasione di persuadersi del suo disinteresse. Ma ecco, che alcuni invidiosi seppero insinuarsi presso il *basileus* ed ottenere la nomina di un altro. Alla fine però il patriarca convocò il sinodo (τὸ ἱερὸν ἅπαν σύστημα) il quale, scegliendo fra i due, elesse all'unanimità Giorgio arcivescovo (circa 790) (4). È ancora Tarasio che, dopo la sua elevazione alla sede di Costantinopoli, manda Michele e Teofilatto prima in un monastero sito presso le foci del Mar Nero, poi invia l'uno come vescovo a Synada, e ordina l'altro vescovo di Nicomedia (5). Nella vita greca di Santo Stefano di Sugdia viene raccontato che il Santo si era ritirato in un monastero della capitale per condurvi una vita di penitenza. Ma allorchè la sede di Sugdia diventò vacante, egli fu elevato a questo arcivescovato dopo elezione ed esame del sinodo e del patriarca (circa 731 ?). Molto

(1) A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀναλ. ἱεροσολυμ. σταχ., t. IV, p. 219[20ss].

(2) *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, (1899), p. 250 ss.

(3) *Vita S. Petri Argivi*, ed. A. Mai, *Patrum Nova Bibl.*, t. IX, pars III, p. 5, n. 8 ss.

(4) *Žitija sv. Georgija Amastridskago*, Pietroburgo 1893, ed. V. Vasil'evskij, p. 27, 32. Vedi più sotto p. 532 nota 1.

(5) *Synaxarium Constantinopolitanum*, AA. SS., Propyl. Nov., 8 Martii, cc. 519/20. Senza voler dare troppo peso a tali notizie, crediamo di poter ricavarne almeno questo che l'iniziativa della nomina è dovuta al patriarca, ciò che si comprende meglio se l'elezione si faceva dal sinodo permanente.

più particolareggiata è la vita slava, che fa intervenire un angelo che, nel sogno, designa Stefano al patriarca, mentre dall'altro canto i cittadini di Sugdia vengono a Costantinopoli per domandare dall'imperatore e dal patriarca Stefano come vescovo (1).

Allorchè per la traslazione alla sede di Costantinopoli del vescovo Ciro, la sede metropolitana di Cizico diventò vacante, i maggiorenti della città vengono alla capitale per domandare un nuovo pastore. Mentre chi propone l'uno, chi l'altro, vien fatto il nome di Germano e tutti subito sono d'accordo (2).

Andrea preposito dell'orfanotrofio a Costantinopoli aveva attirata l'attenzione su di sè per la sua santa vita e perciò vi fu eletto arcivescovo di Creta, « dignus a dignis ». Arrivato nell'isola fu ricevuto con grande gioia dal clero e dal popolo (sotto Giustiniano II) (3).

Un esame più attento delle fonti metterebbe, senza dubio, a luce altri simili fatti. Pur confessando la scarsità dei dati ci sembra che si possa affermare senza timore di sbagliare

(1) *Žitije sv. Stephana Surožskago,* ed. V. Vasil'evskij, Pietroburgo 1893, pp. 76, 82. Sulla cronologia vedi p. cclv ss. Sugdia nel secolo VIII era giá arcivescovato, cf. p. clxxv, mentre Amastri, secondo la *vita* era ancora semplice vescovato, quando Giorgio ne fu fatto il pastore. La vita stessa racconta come la sede fu promossa durante la vita del Santo, non al principio del suo governo, ma posteriormente. Non si può acconsentire al V. se, basato sulle *Notitiae* IX e VIII di Parthey vuol collocare questo avvenimento dopo il regno di Niceforo I (802-811), cf. p. lxv. Gelzer aveva già osservato che nell'elenco delle metropolie ed arcivescovati di queste due *Notitiae* (che in realtà formano soltanto due recensioni di una *Notitia* originaria) Amastri figura già come sede di un arcivescovo e che l'ultima parte della *Notitia* la quale elenca le diocesi sottoposte alle singole metropolie, non è aggiornata, ma riproduce uno stato di cose già antiquato, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Not. ep.*, pp. 546/547. Siccome Amastri era semplice vescovato al tempo della nomina di Giorgio, non si può provare strettamente dalla vita che gli arcivescovi in quel tempo venivano eletti dal sinodo di Costantinopoli, come neppure dalla vita di San Stefano, poichè Sugdia non faceva parte di una provincia, ma era un arcivescovato direttamente dipendente dal patriarca. Ciononostante ci è sembrato interessante la testimonianza delle due vite perchè fanno comprendere che il sinodo permanente funzionava già come organo ordinario per le elezioni di certi vescovi, e, si può allora supporre, specialmente per le elezioni dei metropoliti.

(2) Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, Ὁ ἐν ΚΠ. Φιλολ. Σύλλογος, Costantinopoli 1881-1882 (1884), p. 5.

(3) A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀναλ. Ἱεροσολ. σταχυολογ., t. V, p. 175.

troppo gravemente che non erano trascorsi molti secoli dopo il concilio di Calcedonia allorchè l'elezione dei metropoliti divenne di competenza del sinodo permanente invece che dei sinodi provinciali.

In terzo luogo conviene parlare qui della questione dell'innalzamento dei vescovati o arcivescovati alla dignità di arcivescovati o metropolie. Essa era già diventata acuta nel concilio di Calcedonia (451). Due casi erano stati discussi nel concilio. La città di Nicea era stata promossa metropoli con un rescritto degli imperatori Valentiniano e Valente. In conseguenza di ciò il vescovo di questa città cercò di guadagnare l'autorità sopra un certo numero di vescovi, ciò che eccitò vivide proteste da parte del metropolita di Nicomedia a cui Nicea fin allora era stata sottomessa. Dalla discussione risultò che il rescritto imperiale concerneva soltanto la dignità civile della città e il concilio rigettò le pretese del vescovo di Nicea, concedendogli però il titolo di metropolita, ma solo (metropolita *honoris causa*) (1).

Più delicato era il caso di Eustazio, vescovo di Berito, il quale con l'appoggio del sinodo permanente aveva ottenuto una *prammatica* dell'imperatore che gli attribuì un certo numero di sedi vescovili, prese al metropolita di Tiro. L'atteggiamento del sinodo permanente che si era fatta complice dell'infrazione ai canoni, suscitò in questa occasione aspre critiche e proteste. Interrogati dai giudici imperiali i Padri del concilio dichiararono l'elevazione di Eustazio illegittima perchè contraria ai canoni e proclamarono solennemente che le *prammatiche* non potessero prevalere contro i canoni (2). Tale giudizio fu confermato poi nel can. 12 del concilio (3). Fu espressamente vietato ai vescovi sotto pena di deposizione anche per il solo tentativo, di cercare di ottenere la nomina di metropolita per mezzo di una *prammatica* in una provincia che aveva già il suo metropolita. Per il passato i Padri vollero, per riguardo all'imperatore, che tali metropoliti conservassero bensì il titolo, ma che tutti gli altri diritti spettassero al vero metropolita.

(1) *Acta Conciliorum Oecum.*, ed. Ed. Schwartz, t. II, vol. III, pars III, p. 65-71; t. II, vol. I, pars III, p. 57-62.

(2) Ibid., t. II, vol. I, pars III, p. 103-110, Actio XIX.

(3) Rhalli-Potli, t. II, p. 246,

Non è agevole seguire lo sviluppo del diritto nei secoli seguenti. Dalle scarne indicazioni degli storici non si può, per lo più, con esattezza ricostruire i fatti. Diamo pure un certo numero di esempi i quali, senza dubbio, potranno completarsi dietro un accurato spoglio delle fonti.

Fra gli anni 716 e 729 il patriarca Germano con decreto sinodale e l'imperatore Leone III con prostagma innalzarono il vescovato di Rhizaion alla dignità di arcivescovato (1). Ma due secoli dopo (fra il 921 e 923) in un'adunanza del sinodo e di una parte dei senatori, sotto la presidenza del patriarca e dietro ordine imperiale, lo stesso arcivescovato fu sottomesso di nuovo al metropolita di Neocesarea (2). Tale soggezione fu poi confermata con un *hypomnema* del patriarca Michele Cerulario (1043-1058) e una *crisobulla* dell'imperatore Michele VII Dukas (3).

La *Vita S. Ignatii* racconta che Fozio inviò come legati al Papa, Teofilo di Amorion e Samuele di Chonai, sottoposto fino a quel tempo al metropolita di Laodicea, ma elevato da lui alla dignità arcivescovile (859/860) (4). Dopo la sua restaurazione lo stesso patriarca cacciò dalla sua sede Eufemiano di Euchaïta e vi nominò Teodoro Santabareno, separando un certo numero di vescovati dalle vicine province e assegnandole al nuovo vescovo che nello stesso tempo nominò prototrono. Si tratta evidentemente della promozione del vescovato a metropoli senza che fosse stato prima arcivescovato (5).

Per consolidare il dominio bizantino nell'Italia meridionale fu creata nel 968 una nuova provincia con a capo il metropolita di Otranto, con decreto patriarcale emesso dietro ordine dell'imperatore Niceforo Foca (6).

(1) Ibid. t. V, p. 74 s; cf. Dölger, n. 280; Grumel, n. 333.

(2) Rhalli-Potli, loc. cit.; Dölger, n. 594; Grumel, n. 683 rileva che, con la sottomissione al metropolita, Rhizaion perdette necessariamente il titolo di arcivescovato.

(3) Rhalli-Potli, t. V, p. 72.

(4) Mansi, XVI, c. 236 B; Grumel, n. 462.

(5) Ibid., c. 289 AB; cf. Grumel, n. 527 e V. Laurent, *Echos d'Orient*, t. XXXIV (1935) p. 462-463.

(6) Luitprandus, *legatio* § 62, MGH. SS. III, p. 361; cf. Jules Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin* (867-1071), Parigi 1904, p. 351 ss.; Dölger, n. 717; Grumel, 792,

Nell'anno 805 l'imperatore Niceforo I promosse alla dignità di metropolita il vescovo di Patras (1), atto che fu confermato più volte dagli imperatori Leone IV, Romano I, Niceforo Foca e Niceforo Botaniate (2). Dall'imperatore Costantino X Duca fu elevato alla dignità metropolitana il vescovato di Basileion (1059-1067), ma soltanto per il tempo di vita del vescovo (3); ciò che fu poi confermato dall'imperatore Michele VII (1071-1078) e da un *hypomnema* sinodale (4). Lo stesso ottenne il vescovo di Madito dall'imperatore Niceforo Botaniate (5); ciò che fu confermato dal medesimo *hypomnema*. — In pari modo furono innalzate le sedi di Nazianzo da Romano IV Diogene (1068-1071) (6), di Lacedemone (1082 o 1083), Paronaxia (1083) e di Attaleion (1084) da Alessio I Comneno (7). Il patriarca Costantino III Leichudes aveva elevato alla dignità di arcivescovato il vescovato di Kybista (8).

Il numero crescente di tali promozioni eccitò però malcontento fra i metropoliti bizantini i quali cercarono di opporsi al privilegio attribuitosi dagli imperatori, e di assoggettarsi di nuovo i vescovati emancipati. Nei primi anni di Alessio I si distinse in questa lotta specialmente il metropolita di Ancira. La discussione verteva immediatamente sulla questione chi avesse il diritto di ordinare i nuovi metropoliti. Mentre egli e il metropolita di Eraclea pretesero che i vescovi di Basileion e di Madito fossero ordinati da loro, il clero di Santa Sofia teneva a che ciò fosse fatto nella cattedrale patriarcale. Un primo *semeioma* dell'imperatore, emanato durante il patriarcato di Eustazio (1081-1084) riuscì favorevole al clero di Santa Sofia e contrario ai due metropoliti (9). Ma essi non si scoraggiarono ed ottennero dall'imperatore un re-

(1) Rhalli-Potli, t. V, p. 72; Dölger, num. 365.

(2) Rhalli-Potli, t. V, p. 72; Dölger, num. 564, 593, 722, 1055.

(3) Rhalli-Potli, t. V, p. 71; Dölger, num. 964.

(4) Ibid.; Dölger, num. 1014.

(5) Ibid.; Dölger, num. 1056.

(6) Ioannes Skylitzes, ed. Bonn, p. 705; Dölger, n. 974.

(7) Rhalli-Potli, t.V, pp. $482^{12}$, $483^{20}$, $481^{6}$; cf. Dölger, num. 1086, 1088, 1112.

(8) Gelzer. *Ungedruckte*, p. 592 s.; Rhalli-Potli, pp. 475, 478.

(9) Citato nella lettera di Nicola III all'imperatore, Rhalli-Potli, t. V, p. 64, 73; Dölger, num. 1108.

scritto in forza del quale il patriarca di Costantinopoli, insieme col sinodo e con un certo numero di senatori, esaminasse a fondo la questione (1084) (1). Ci è conservata la relazione del patriarca su questa investigazione, dalla quale appare che Nicola III Grammatikos condivideva l'opposizione dei metropoliti ai pretesi diritti imperiali. Invece il clero di Santa Sofia era così acceso e contrario a quanto sospettava potesse toccare l'uso in vigore (e con ciò le sue entrate), e fece un tale baccano dall'inizio delle sedute che il patriarca fu costretto a sciogliere due volte l'adunanza senza che si fosse potuto dare neppure principio alla discussione, e soltanto la terza volta si riuscì a tarda sera, ad entrare in argomento (2). Vi fu letto anche un *crisobullion* di Alessio I stesso, di cui non sappiamo la data, in cui l'imperatore aveva stabilito che i vescovati innalzati alla dignità di arcivescovadi o di metropolie dovevano conservare tale dignità e che nessuno potesse ridurli a rango inferiore, eccetto il caso che l'innalzamento fosse stato temporaneo e circoscritto a determinate persone (3). Molti canoni e documenti furono proposti da ambedue le parti. Alla fine il patriarca, nella sua dignitosa e coraggiosa risposta all'imperatore, domandò che, nell'avvenire, tali promozioni non venissero più fatte dagli imperatori, perchè contrarie ai canoni Egli propose per il passato, che le promozioni anteriori di trent'anni, termine della prescrizione ecclesiastica, rimanessero in vigore, quelle più recenti venissero annullate.

Sembra che per allora non si facesse niente; ma quando, dopo la morte dei metropoliti di Basileion e di Madito, i metropoliti di Ancira e di Eraclea ritornarono all'attacco e protestarono contro l'ordinazione dei successori da parte del clero di Santa Sofia, l'imperatore riunì un sinodo sotto la sua presidenza, il quale decise però, come era da prevedersi, che l'imperatore avesse il diritto di fare tali promozioni e di regolare il modo di provvedere alla successione dei promossi (1087) (4). Ciononostante si giunse a un qualche compromesso. Il pa-

(1) Citato da Nicola III, ibid. p. 62, Dölger, num. 1117.

(2) La relazione di Nicola, vedi Rhalli-Potli, t. V, pp. 62-75.

(3) Citato da Nicola III, ibid. p. 64.

(4) Balsamone nel comm. al can. 38 Trull.; Rhalli-Potli, t. II, pp. 393 s.; Dölger, num. 1140.

triarca Nicola III, nella sua relazione aveva già fatto allusione a documenti che permettevano tali promozioni, purchè vi fosse una ragione di bene comune, che il sinodo le approvasse e che il metropolita a cui verrebbe tolta la diocesi, equamente compensato con doni imperiali, desse il suo consenso (1). Ora i metropoliti diressero i loro attacchi specialmente contro le promozioni fatte dietro domanda dei vescovi interessati. È chiaro che soprattutto qui l'ambizione e l'interesse personale aveva il campo libero. L'imperatore in una nuova ordinanza dichiarò di non essere disposto a lasciarsi togliere il diritto datogli dal Cielo, ma d'altra parte di non voler neppure che tali suppliche, essendo contrarie ai canoni, fossero esaudite. Egli stabilì perciò che tali promozioni venissero fatte soltanto « motu proprio », senza mediazione e per giuste ragioni; affinchè non si peccasse spesso contro tale regolamento, l'imperatore fece anche questa concessione al patriarca: nessuna promozione potrà in seguito essere registrata nella cancelleria nè iscritta nell'elenco ufficiale degli arcivescovi e metropoliti, se il patriarca, dopo aver riferito all'imperatore sull'affare e attirato la sua attenzione sulle ordinazioni dei canoni, non abbia prima appreso dall'imperatore che egli ha concesso la nuova dignità per legittime ragioni.

La Novella di Alessio I è notevole sotto più riguardi. Si può supporre che al principio la promozione al rango di metropolita o di arcivescovo sia stata considerata soprattutto di competenza ecclesiastica. Del resto anche nel sec. XI troviamo ancora casi in cui il patriarca ne prende l'iniziativa, se possiamo interpretare in tal senso le magre notizie pervenuteci. Ma gli imperatori si attribuiscono presto il diritto di fare tali promozioni da parte loro e specialmente la discussione avvenuta sotto Alessio I suggella tale sviluppo. D'ora innanzi sono essi che appaiono come i donatori delle nuove dignità ecclesiastiche in tal misura che non si sa bene se il patriarca col sinodo poteva anche da parte sua fare tali promozioni. Nella Novella di Alessio I al patriarca è lasciato solo l'incarico di avvertire l'imperatore delle prescrizioni ecclesiastiche al fine di prevenire abusi. Non si parla nemmeno di un decreto sinodale che avrebbe confermato, o se si preferisce, registrato

(1) Rhalli-Potli, t. V, p. 72/73.

per il foro ecclesiastico la decisione imperiale, come si era fatto probabilmente nel passato.

Seguiamo la storia ulteriore delle promozioni. Zonara nel suo commentario al can. 12 di Calcedonia si limita ad osservare seccamente che il canone non viene osservato; essere stati promossi anche al suo tempo alcuni vescovi al rango di metropolita mediante prostagmata imperiali (1). Balsamone, sempre favorevole a quanto può aumentare il potere imperiale nelle cose della Chiesa, difende in ogni maniera la prassi vigente al suo tempo, citando al suo favore anche il can. 17 di Calcedonia (2). La resistenza però fra i vescovi non deve esser sparita del tutto. Isacco Angelo credette necessario di pubblicare una novella che biasimava severamente i metropoliti desiderosi di sottomettere a sè i vescovi innalzati a dignità superiore dall'imperatore e quelli pure che negavano addirittura all'imperatore il diritto datogli dal Cielo di fare tali promozioni (1193) (3).

D'ora in poi il diritto dell'imperatore non sembra più essere stato seriamente messo in dubbio. Blastares accoglie ciò che Balsamone aveva detto (4). Negli atti patriarcali, come nelle novelle degli imperatori il diritto imperiale viene espressamente riconosciuto (5). Al prostagma imperiale

(1) Rhalli-Potli, t. II, p. 247.

(2) Ibid. Il can. 17 del concilio di Calcedonia non stabilisce nulla sulla promozione dei vescovati ad arcivescovati o a metropolie, ma vuole che nei luoghi dichiarati città dall'amministrazione civile venga istituito pure un vescovato. Per tale disposizione potevano farsi valere gravi ragioni: l'impero Romano era sorto come una federazione di città e il cristianesimo aveva pure messo a base della sua organizzazione la costituzione municipale dell'impero. Motivi molto diversi erano in causa allorchè gli imperatori inalzavano i vescovi a una dignità superiore, almeno nei tempi posteriori. È vero che colui che interpretava le ultime parole del canone nel senso che l'organizzazione ecclesiastica dovesse sempre seguire quella civile, aveva qualche sembianza di giustificazione per le promozioni ecclesiastiche di vescovi che seguivano le divisioni di province civili: ma tali sembrano esser state piuttosto rare.

(3) Ibid. p. 248 citato da Balsamone. Cf. Dölger, num. 1613.

(4) Litt. E, cap. 21, Rhalli-Potli, t. VI, pp. 274-276. Simeone di Salonicco invece sembra di protestare contro la pretesa degli imperatori di promuovere i vescovi a dignità maggiori o di trasferirli, *P. G.* t. 155, c. 433 A.

(5) Vedi le Novelle di Andronico II in favore del vescovato di Apro (1304), Zepos, t. I, 527; di Giannina (1318), Zepos, t. I, p. 541; in favore

segue, d'ordinario, il decreto sinodal che lo registrava per la Chiesa (4).

Diamo ora uno sguardo retrospettivo ai risultati acquistati fino adesso dalla nostra indagine. L'istituto dei metropoliti, come lo incontriamo dal IV secolo in poi, ebbe origine verso la fine del III secolo. Esso mirava prima di tutto al bene della provincia ecclesiastica, dando ad essa una solida organizzazione. Sopra di essa con uno sviluppo indipendente e proprio si formò un altro organismo ecclesiastico, il patriarcato; presto però, più per via di fatto ancora che per opera legislativa, si giunse a comprendere ambedue gli elementi in un ordine superiore; questo fu l'opera della seconda parte del sec. IV e del sec. V. Il sinodo di Calcedonia segna un passo importante in questo sviluppo che si conclude nella legislazione di Giustiniano. Qui i metropoliti sono il secondo grado della gerarchia ecclesiastica composta da patriarchi, metropoliti e vescovi; essi non sono più i capi di una provincia più o meno autonoma, ma gli organi per mezzo di cui il potere centrale ha cura dei vescovi, così, come per mezzo dei vescovi ha cura del clero e dei fedeli nelle diocesi.

Si comprende che in tale evoluzione l'elezione del metropolita da parte dei vescovi della stessa provincia poteva apparire come un anacronismo. Non sappiamo accuratamente quando il sinodo permanente subentrò in luogo di essi; ma era uno sviluppo naturale. Tale mutamento aumentava naturalmente l'influsso del governo centrale sulla classe più importante dei prelati bizantini. Ma la sua piena importanza si vide soltanto quando alla fine del IX secolo il diritto di partecipare al sinodo permanente fu riservato ai metropoliti ed arcivescovi. Si ebbe allora a Bisanzio una classe di vescovi che soli furono autorizzati a dirimere insieme col patriarca tutte le questioni ecclesiastiche più gravi, e dalla cui scelta dipendeva la designazione dei propri colleghi.

Si pensi un po' alla posizione somigliante sotto certi rispetti al collegio cardinalizio occidentale. Quanto sia aumen-

---

di Brysis (1324 e 1325), ibid; p. 543 e 544; cf. Miklosich e Müller, t. I, pp. 93, 96 s., 217, 229, 272. Altre promozioni vedi Gelzer, pp. 587, 594 s., 609 ss. ecc.

(4) Zepos, I, p. 528, Miklosich-Müller, t. I, p, 93, 97, 217, 229.

tato l'influsso dei metropoliti si mostra anche dal fatto che dalla metà del X secolo i protosincelli del patriarca, ossia i suoi principali consiglieri e collaboratori, vengono assunti tra i metropoliti, mentre fino a quel tempo erano stati scelti fra i sacerdoti (1). Col crescere dell'importanza dei metropoliti, cresceva anche l'onore di appartenere al loro gruppo. Gli imperatori nell'innalzare vescovi o arcivescovi alla dignità di metropolita nei primi secoli avevano avuto di mira piuttosto fini politici. L'erezione di Patras a metropoli aveva avuto per scopo l'ellenizzazione delle popolazioni slave immigrate nel Peloponneso. Otranto era stato fatto sede di un metropolita per riaffermare il dominio bizantino nell'Italia meridionale. Ma dal secolo XI in poi la dignità di metropolita fu data spesso solo per onorare certi vescovi ben visti dall'imperatore, mentre fino a quel tempo a tale funzione aveva servito la dignità di arcivescovo autocefalo (2). Questa intenzione appare specialmente chiara nei casi in cui la promozione veniva data solo per la vita del privilegiato. Gli imperatori peraltro non volevano vedere nella facoltà di concedere tali promozioni e dignità ecclesiastiche una concessione della Chiesa, ma se la attribuirono come un potere ricevuto immediatamente da Dio (3). La Chiesa bizantina cedette alla volontà degli imperatori non senza protestare di tanto in tanto contro la violazione dei canoni. Difatti si prese con ciò una via che a lungo andare condusse alla disparizione della organizzazione metropolitica.

Abbiamo parlato fin qui dei rapporti dei metropoliti bizantini con il potere ecclesiastico centrale; ci volgiamo ora a

(1) Cf. la dotta indagine del Metropolita Athenagoras, Ὁ θέσμος τῶν συγκέλλων ἐν τῷ οἰκουμενικῷ πατριαρχείῳ, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ., t. IV (1927), p. 31-34.

(2) Si riscontra in questo secolo una vera smania de' titoli e delle precedenze fra i vescovi e metropoliti. Presto non basta più il titolo di *synkellos*, ma troviamo *protosynkelloi* e *proedroi ton protosynkellon* e *protoproedroi ton protosynkellon*. Altro titolo ambitissimo era quello dell'*hypertimos*. Vi sorgevano vere lotte per la precedenza; su di esse si possono leggere ad es. Cedrenus, ed. Bonn., t. II, p. 486 s. e la Novella di Costantino Duca, Zepos p. 276 ss. Cf. Metr., Athenagoras, loc. cit, p. 34 ss. La stessa osservazione vale per altro per l'amministrazione statale, cf. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Monaco 1940, p. 259.

(3) Cf. Alessio I, Rhalli-Potli, t. II, p. 394; Isacco Angelo, ibid. 248; Miklosich-Müller, 94/95; 96, 97, 521, 528 ecc.

considerare brevemente i loro rapporti con i vescovi e le diocesi loro sottoposte. Non esamineremo in dettaglio ogni punto, ma ci limiteremo ad uno sguardo generale per tutto ciò che è pacifico ed ammesso da tutti, rilevando soltanto l'una o l'altra questione discussa.

Dai canoni risulta chiaramente che il metropolita è il capo della provincia ecclesiastica (1). Come tale egli convoca il sinodo provinciale nel luogo che sceglie, e lo presiede (2). Gli antichi canoni dei sec. IV e V prescrivono che questo sinodo venga adunato due volte l'anno (3); ma presto apparve che tale prescrizione non poteva mettersi in pratica. Più tardi si insistette sulla convocazione annuale (4); non sappiamo però con quale fedeltà tale norma era osservata. Il patriarca Alessio I in un decreto sinodale (1028) ne rinnova ancora una volta il precetto (5). Ma cento anni dopo Zonaras dichiara che i sinodi provinciali avevano del tutto cessato e non si radunavano più mai (6). Si deve però accettare tali affermazioni generali cautamente. Un canone del cartofilace Niceforo ad es. suppone che tali sinodi vengano regolarmente celebrati ogni anno, sia per decidere cause giudiziarie, sia per eleggere nuovi vescovi (7). Del resto i vescovi dovevano anche più tardi riunirsi in sinodo per provvedere alle diocesi vacanti e per costituirsi in tribunale e lo facevano, come lo sappiamo da Balsamone ed altri (8). Cessò dunque soltanto la regolarità della celebrazione.

Fermiamoci un momento sull'elezione dei vescovi comprovinciali della stessa provincia. Le norme antiche concer-

(1) Can. 34 SS. Apost.; can. 9 Ant.

(2) Can. 19 Ant.; can. 19 Chalc.; can. 8 Trull.

(3) Can. 37 SS. Apost.; can. 5 Nic. I; can. 20 Ant.; can. 19 Chalc.

(4) Così già il can. 18 del concilio di Cartagine; le Novelle 123, c. 10 e 137, c. 4; specialmente il can. 8 Trull. e il can. 6 Nic. II.

(5) Rhalli-Potli, t. V, p. 27. Il sinodo minaccia ai contravventori la sanzione del can. 76 Carthag., il quale esclude il vescovo dalla comunione degli altri vescovi, senza proibirgli l'esercizio delle sacre funzioni, come Balsamone nota già con meraviglia, ibid., t. III, p. 498.

(6) Comment. al can. 40 Laod., Rhalli-Potli, t. III, p. 207.

(7) *Vizantijskij Vremennik*, t. II (1895), p. 176. Niceforo visse alla fine del secolo XI.

(8) Cf. Bals. al can. 13 di Cartagine e i testi citati nelle pag. 543, nota (4) e pag. 548, nota (3).

nenti l'elezione dei vescovi rimanevano in vigore anche nei tempi posteriori. Durante la vacanza della sede il metropolita deve badare a non appropriarsi qualsiasi cosa appartenente alla diocesi o al vescovo defunto (1). Egli deve convocare il sinodo per l'elezione fra tre mesi (2) Da una osservazione di Balsamone sappiamo che certi metropoliti facevano il sinodo nella capitale, invitando a questa riunione non i vescovi della provincia, ma qualche metropolita presente a Costantinopoli. Balsamone, basandosi sui canoni, non ammette questo; ma richiede che, se non tutti i vescovi possono essere presenti, almeno tre vescovi e questi della provincia, facciano l'elezione, mentre gli altri daranno il loro suffragio per lettera (3). E da notare che il metropolita stesso non prende parte all'elezione dei tre candidati che vengono scelti dai vescovi, ma dopo l'elezione sceglie colui che giudica più idoneo (4). Dopo aver esaminato il candidato il metropolita gli conferisce gli ordini (5). Tale rimane il diritto benchè qualche patriarca abbia preteso

(1) Can. 35 Trull. La Chiesa bizantina si è mostrata sempre più sospettosa e meno pronta della Chiesa occidentale a concedere ai metropoliti alcuna ingerenza negli affari della Chiesa comprovinciale vacante. Soltanto nel caso che non vi siano chierici nella diocesi stessa che possano occuparsi dei beni di essa, ne viene affidata la cura al metropolita. Egli deve però renderne contò al nuovo vescovo.

(2) Can. 25 Chalcedon. Balsamone fa qui ancora notare che l'economo incaricato dell'amministrazione dei beni della chiesa vacante, deve rendere conto non al metropolita, ma al nuovo vescovo, RHALLI-POTLI, t. II, p. 275. — La disposizione della Novella 123, c. 1, § 2 che stabiliva un termine di sei mesi, non essendo stata ricevuta nei Basilici, fu dichiarata abrogata, cf. Balsamone al Nomocanone, tit. 1, c. 9, RHALLI-POTLI t. I, p. 50.

(3) Comment. al can. 13 di Cartagine, RHALLI-POTLI, t. III, p. 327.

(4) Bals. ad can. 19 Ant. e ad can. 13 Carth., RHALLI-POTLI, t. III, 161 s., 328; BLASTARES, *Syntagma alph.*, litt. X, c 1, RHALLI e POTLI, t. VI, p. 496; SYMEON THESSALON., *De sacris ordinationibus*, cap. 189-194, *P. G.*, t. 155, coll. 400-404. Del resto lo stesso principio si applica quando il metropolita viene eletto dal sinodo permanente in assenza del patriarca, cf. Balsamone *Melete sul cartofilace*, RHALLI-POTLI, t. IV, p. 536. Interessante e significativo per il diritto ecclesiastico bizantino è il fatto che anche nell'elezione del patriarca si propongono tre candidati, cf. MANSI, XVI, a. 416; *De cerem. aulae byz.*, ed. Bonn, p. 564; PSEUDO-CODINUS, ed. Bonn. p. 101; SYMEON THESS., l. c., cap. 225; vedi I. I. SOKOLOV citato sopra pag. 527, n. (6).

(5) Can. 2 Nic. II; can. 4 Nic. I (vedi i commentatori, RHALLI-POTLI, t. II, p. 122 ss.); can. 1 SS. Apost. (vedi Balsamone, RHALLI-POTLI, t. II, p. 3); Nov 137, c. 4.

di poter dare la consacrazione per sè o per altri, in forza della sua autorità suprema (1).

Il metropolita è capo di tutta la provincia e come tale deve esser commemorato nella Liturgia da tutti, i vescovi (2). Egli può esigere sottomissione ed ubbidienza da parte di essi in tutte le questioni che riguardano il bene comune della provincia (3), come egli stesso in tali questioni deve consultare i suoi vescovi comprovinciali (4). I vescovi devono ricorrere a lui per certi permessi, ad es. di recarsi alla corte imperiale o a Costantinopoli (5). Egli ha il diritto di sorveglianza sui vescovi e le diocesi: se vede che si sono introdotti abusi, può e deve intervenire con i suoi ordini e anche con pene (6).

Autori recenti affermano che il metropolita abbia avuto anche il diritto di visitare le diocesi della sua provincia (7). È

(1) Cf. ad es. Nicola I, ep. 116, *P. G.* t. CXI, cc. 332-333; GRUMEL, nn. 744 e 745.

(2) Can. 16, syn. 1ae et 2ae.

(3) Can. 34 SS. Apost., can. 9 Ant. D'altra parte il metropolita non deve abusare della sua autorità. I concili riferiscono certi disordini a questo riguardo. Così il can. 6 Nic. II proibisce ai metropoliti di esigere dai vescovi convenuti per il sinodo giumenti o altra cosa. Nel can. 24 dell'VIII concilio ecumenico si parla di presidi delle province che occupati con le loro faccende secolari provvedono alla celebrazione delle funzioni liturgiche nella loro propria diocesi per mezzo dei vescovi comprovinciali i quali a turno devono prestare la loro opera, J. B. PITRA, *Iur. Graec. hist. et mon.*, t. II, p. XLIV.

(4) Can. 9 Ant., can. 34 SS. Apost.; Zonaras nel suo commentario propone come questioni da discutere necessariamente con i vescovi provinciali: le questioni dommatiche, le ordinazioni riguardanti difetti comuni, le nomine dei vescovi ecc. RHALLI-POTLI, t. II, p. 45.

(5) Can. 11 Ant.; can. 9 Sard.; can. 106 Carthagin. Alessio Studita, RHALLI-POTLI, t. V, p. 28. Balsamone nel suo commentario insiste che il vescovo abbia il permesso non solo del metropolita, ma del sinodo. Contro il parere di un partito più severo, opina che il vescovo giunto col permesso del patriarca o dietro convocazione dell'imperatore alla capitale, può trattare durante il suo soggiorno quanto vuole coll'imperatore senza aver bisogno di nuovi permessi del patriarca. Se l'imperatore chiama un vescovo, questi non ha bisogno del permesso del sinodo. RHALLI-POTLI, t. III, pp. 145, 255, 557.

(6) Cf. Photii epist. lib. I, ep. 21, *P. G.*, t. 102, c. 788, GRUMEL, n. 542; Nicolai I ep. 113. *P. G.*, t 111, c. 329, GRUMEL, n. 706; ep. 43, ibid. c. 232, GRUMEL, n. 734; ep. 109, ibid., c. 325-328, GRUMEL, n. 740. Decreto sinodale di Alessio Studita (1028), RHALLI-POTLI, t. V, p. 28.

(7) J. ZHISHMAN, *Die Synoden und die Episkopal-Aemter*, Vienna, 1867, p. 85; MILASCH, *Kirchenrecht*, p. 324; K. RHALLES, Περὶ τῶν ἐπισκοπικῶν περιοδειῶν κατὰ τὸ δικ τ. ὀρθ. ἀνατ. ἐκκλ., Βυζαντίς t. I (1909) p. 383 s.

però molto significativo che l'unico canone citato per comprovare tale asserzione, è il can. 52 di Cartagine, canone quindi proveniente da un concilio non bizantino. I tre commentatori bizantini si limitano, nella loro spiegazione di questo canone, ad esporre le condizioni dell'Africa al tempo della promulgazione del canone, senza fare alcuna applicazione alla Chiesa bizantina (1). Senonchè si parla della visita delle diocesi anche in un altro canone, non citato però nè dagli autori antichi bizantini, nè dai recenti e si capisce bene il perchè: si tratta del can. 19 del concilio del 869, quello che depose Fozio (2). In questo canone vien vietato ai metropoliti di andare nelle diocesi delle loro province sotto pretesto di visita e di vivervi alle spese della diocesi. Il testo dunque non afferma direttamente l'esistenza dell'uso della visita, ma lo fa in qualche maniera supporre. Altri indizi però non mi sono noti. E le recise affermazioni con cui i commentatori posteriori escludono il diritto del metropolita di esercitare qualsiasi attività vescovile nel territorio del vescovo suo inferiore, senza eccezione, sembrano escludere almeno per questi tempi la visita del metropolita.

Questo divieto fatto al metropolita di esercitare funzioni vescovili o di arrogarsi altri diritti riconosciuti dai canoni al vescovo del luogo, nei territori a lui soltanto mediatamente sottoposti, è uno degli aspetti più chiari e fermi del diritto posteriore. Non è noto se lo stesso abbia valso nei secoli anteriori. I commentatori, specialmente Balsamone, dànno pure un elenco degli atti proibiti al metropolita. Egli non può fare sacre funzioni (3), celebrare la messa (4), predi-

(1) Rhalli-Potli, t. III, p. 431 s.

(2) Pitra, t. II, p. XLII.

(3) Bals. al can. 35 SS. Apost., Rhalli-Potli, t. II, p. 48; Blastares, Litt. X, c. 16, ibid. t. VI, p. 505.

(4) Demetrio Chomaziano, Resp. 7 ad Cabasilam, ed. Pitra, cc. 635 s. Questa risposta si trova anche sotto il nome di Giovanni vescovo di Citro il quale sembra aver pubblicato un certo numero di queste risposte sotto il proprio nome, cf. L. Petit, *Jean de Citros*, Dict. théol. cath. t. VIII, c. 755. La risposta di cui ci occupiamo è stata pubblicata due o tre volte dal Gedeon. La prima volta nella Ἐκκλησιαστκὴ Ἀλήθεια, t. XXXVI (1916) dove alla fine si ha una aggiunta in senso contrario alla risposta originale. Il Glossatore dichiara che il metropolita della provincia non ha bisogno del permesso del vescovo poichè i canoni affidano tutto il territorio della provincia a lui. Un

care (1), ordinare chierici (2) o igumeni (3) senza il permesso del vescovo del luogo. Non deve pretendere di rivedere gli atti canonici dei vescovi (4) nè arrogarsi diritti sui monasteri delle diocesi (5). Finalmente non può dare la facoltà di confessare a un sacerdote non ascritto al suo clero (6). Nel ce-

altro metropolita invece deve avere il permesso del vescovo del luogo e commemorare il suo nome. La seconda recensione è stata pubblicata nella Νέα Βιβλιοθήκη, Costantinopoli 1903, p. 123 s. Qui viene confermata la risposta originale ma aggiunto che essa vale se la sede vescovile è occupata; durante la vacanza di essa, il metropolita ha il diritto di celebrare anche con l'erezione del *synthronos*, essendo vero vescovo di tutta la provincia e delle diocesi di essa. Un altro metropolita invece non potrebbe celebrare durante la vacanza; vivente il vescovo, lo potrebbe col suo permesso e facendone la commemorazione.

Secondo una decisione sinodale era ancora permesso non solo al metropolita ma a tutti i vescovi di celebrare senza il permesso del vescovo del luogo se questo era loro permesso da un decreto imperiale. Tale norma riguardava i vescovi che accompagnavano l'imperatore nei suoi trasferimenti. Cf. la nota (1), Zepos, t. I, p. 276.

Per comprender meglio la severità del diritto bizantino al riguardo si deve tener presente che, presso i bizantini, la « messa bassa » e privata era sconosciuta, e che ogni liturgia, specialmente la pontificale, aveva un carattere pubblico e solenne.

(1) Bals. al can. 14 SS. Apost., Rhalli-Potli, t. II, p. 19. Egli racconta la condanna di un metropolita che aveva predicato nelle diocesi a sè sottoposte, richiamandosi alla sua autorità metropolitana. Permette ai vescovi anche fuori della loro diocesi di σημειώσασθαι se un decreto imperiale lo permette ad essi. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 9, 24, traduce: « dare characterem » (ciò che è passato nelle edizioni latine posteriori come nella P. G.). Ma non si può trattare di conferire gli ordini — e che altro senso B. voleva dare all'espressione sua? — perchè nella risposta il *semeiosasthai* viene considerato come un atto che non è *leitourgema vescovile*, sacra funzione propria del vescovo e in un'altra risposta di Balsamone (ibid. p. 48) viene annoverata alle azioni che si fanno fuori del santuario. Tenuto conto anche del significato della parola σημείωμα ci sembra che si tratti nell'indicato passo dell'atto di « emanare un semeioma » o in genere di decretare qualche cosa. Vedo posteriormente che tale significato è dato alla parola anche nella versione russa dei canoni. *Pravila svjatykh Apostolov*, Moskva 1901, 3ª ed., p. 24, 66.

(2) Can. 35 Ant. col commentario di Balsamone, Rhalli-Potli, t. II, p. 48.

(3) Bals. al can. 10 di Antiochia, ibid. t. III, p. 143.

(4) Vedi Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. 3 (1882/1883) p. 332, doc. 2.

(5) Vedi il decreto sinodale del patr. Germano II (1335) contro il metropolita Giovanni Apokaukos, Rhalli-Potli. t. V, p. 106 ss.

(6) Risposta 9 di Demetrio Chomaziano al Cabasila, ed. Pitra, cc. 637-638.

lebrare la divina liturgia non è però tenuto a commemorare il vescovo del territorio, come gli altri vescovi e chierici, ma il patriarca, non potendosi comprendere che il superiore commemori l'inferiore (1).

Quel che abbiamo detto, ammette però qualche eccezione. Merita di essere rilevato il fatto che Giustiniano concede al metropolita il diritto di sostituirsi al vescovo della diocesi in certi casi quando questi è negligente, ossia un diritto di devoluzione, come si dirà più tardi in Occidente dove questo istituto avrà grande sviluppo (2). Così, nella Novella 131, c. XI, § 4 viene stabilito che il metropolita può esigere e procurare l'esecuzione dei testamenti e dei legati fatti in favore di cause pie, se il vescovo trascura di sollecitarne l'esecuzione da parte di chi vi è obbligato. Importanza ancora maggiore aveva la disposizione della Nov. 123 c. 1, § 2, riguardante il caso in cui il clero e i maggiorenti di una città per sei mesi non avessero presentato nessun candidato per la sede vescovile vacante: essa concede a colui cui spetta la consacrazione, il diritto di scegliere da sè il nuovo vescovo secondo il dettame della sua coscienza.

Si è ancora nell'oscurità sulle origini di questo diritto. Esso ebbe un'applicazione notevole anche nel can. 11 di Nicea II il quale prescrive che venga nominato l'economo dal patriarca, se il metropolita, o dal metropolita, se il vescovo avesse trascurato di nominarlo secondo la prescrizione del can. 26 di Calcedonia. La stessa norma venne ripetuta dal patriarca Alessio I (1028) (3). Ma se si deve credere a Zonara la disposizione sarebbe rimasta lettera morta, o messa in esecuzione da alcuni soltanto, come aggiunge per non condannare tutti; ciò che non sarebbe giusto (4).

Il diritto di devoluzione ha dato luogo a discussioni fra i

(1) Vedi la risposta 7 di Demetrio Chomatiano, citata pag. 544, n. (4).

(2) Godehard Ebers, *Das Devolutionsrecht, vornehmlich nach katholischem Kirchenrecht*, Stoccarda 1906. Egli non trova vestigi del dir. di devoluzione nel diritto Romano, ma ne trova tracce nel can. 6 Sard. Sembra che vede l'origine nel diritto del metropolita di decidere elezioni discordanti p. 8,15.

(3) Rhalli-Potli, t. V, p. 25 s. Sembra che in quel tempo le metropolie erano tenute responsabili da parte dello Stato, dell'entrata dei tributi delle diocesi della provincia.

(4) Rhalli-Potli, t. II, p. 591.

canonisti romeni recenti. Si è domandato se tale diritto, nella Chiesa orientale, sia limitato ai casi esplicitamente indicati, o se ammetta una applicazione più ampia e possa esser considerato come un principio generale del diritto ecclesiastico (1). Non è nostro compito esaminare se, secondo i principî ora vigenti nella Chiesa romena non unita, si possa in forza di una analogia, estendere il diritto di devoluzione a casi non direttamente contemplati nelle fonti. Siamo invece certi che tale estensione non è ammessa nel diritto bizantino. Nelle fonti canoniche non si trova un indizio che favorisca tale estensione. È invece significativo il caso del patriarca Michele Anchialo, degno di essere ricordato anche perchè a causa sua Balsamone ricevette l'incarico della revisione del Nomocanone di XIV titoli (2); ciò che fu per lui l'occasione di scrivere il suo prezioso commentario. Il metropolita Leone di Amasia per negligenza, nonostante tre monizioni, per un anno non aveva eletto un vescovo per la diocesi di Amisos. Il patriarca, valendosi della Nov. 123, c. 1 § 2 sopra citata, volle nominarlo egli stesso, ma fu sconfessato dall'imperatore, dal sinodo e dai canonisti perchè l'inciso della Novella benchè citato nel Nomocanone, non era stato assunto nei Basilici. Se in tal caso il diritto di devoluzione non fu ammesso, benchè si

(1) Già lo Zhishman, *Die Synoden*, p. 181, aveva patrocinato l'estensione del principio di devoluzione a tutti gli uffici ecclesiastici, basandosi sull'*entalma* che si soleva dare ai metropoliti ed arcivescovi (Rhalli-Potli, t. V, p. 546) e sul decreto mo' citato di Alessio I (ibid., p. 26). Ma il secondo documento riguarda soltanto il caso non contestato della nomina degli economi e, pur giustificandola con considerazioni generali, non estende il diritto di nomina del metropolita ad altre cariche. Il primo documento sembra essere di tempo postbizantino e, ad ogni modo, il luogo citato dallo Z. si riferisce non agli ufficiali del vescovo comprovinciale, ma a quelli del metropolita stesso.

Anche il Milasch, p. 324 riconosce al metropolita il diritto di nominare in genere in caso di negligenza del vescovo gli ufficiali ecclesiastici della diocesi; le fonti indicate si riducono di nuovo al can. 11 di Nicea II e al decreto sinodale del patr. Alessio I.

Più cauto è il canonista romeno C. Dron, *Canoanele*, Bucarest 1932 ss., t. I, p. 125 ; t. II, p. 37. 413 s. Il difensore più ardente dell'estensione del diritto di devoluzione nei tempi più recenti si è fatto il prof. di diritto canonico V. Stan nella sua indagine : *Dreptul de devolutiune al Patriarhului si al Mitropolitului*, Cernauti 1937. Ma non si tratta qui di considerazioni di opportunità attuale, ma di ricerca storica.

(2) Vedi l'Introduzione al Nomocanone di XIV tit., Rhalli-Potli, t. I, p. 31 s., e lo scolio al tit. I, c. 9, p. 49.

avesse una precisa norma di Giustiniano, ricevuta nelle fonti del diritto ecclesiastico, si può facilmente dedurre come i bizantini avranno giudicato in altri casi.

Durante i secoli bizantini dunque il diritto di devoluzione era limitato ai casi espressamente indicati nel diritto. E' vero che negli ultimi tempi dell'impero, quando l'organizzazione della Chiesa era gravemente disturbata dagli avvenimenti politici e bellici, i decreti patriarcali riconoscono al metropolita il diritto di esercitare tutte le funzioni vescovili nelle diocesi private dei loro pastori (1). Ma tale autorità viene concessa al metropolita non in forza di un principio di devoluzione, la quale suppone una negligenza nell'inferiore, ma perchè al metropolita compete una vera autorità spirituale su tutta la provincia, legata e limitata nel suo esercizio quando le sedi vescovili sono occupate, ma libera di esercitarsi nel caso dell'assenza del vescovo. Tale caso è piuttosto da ravvicinare a quello della diocesi vacante; in tal caso il metropolita può esercitare funzioni nelle diocesi a sè sottomesse, che in altro tempo gli sono vietate (2).

Per quanto riguarda il diritto processuale e specialmente la designazione del foro, le prescrizioni degli antichi canoni sono rimaste intatte. Le cause criminali e civili intentate al vescovo vanno al tribunale del metropolita come anche le cause intentate dal vescovo a chierici. Il tribunale del metropolita giudica in seconda istanza le cause trattate in prima istanza davanti al vescovo (3). Se si tratta di cause criminali o di cause civili, ma comportanti una nota infamante, come cause basate su un furto, su una calunnia ecc. il tribunale deve essere costituito, oltre il metropolita, da 12 vescovi (4). Così Balsamone il quale cerca di conciliare i canoni antichi orientali richiedenti

(1) Vedi la « lettera sigillata » data dal patriarca Filoteo al metropolita di Larissa (1371), Miklosich-Müller, t. I, p. 587 s.

(2) Vedi sopra p. 544, n. (4).

(3) Can. 9 Calcedon., e il commentario di Balsamone, Rhalli-Potli, t. II, p. 238 ss.; can. 14 Ant., Balsamone ibid. p. 152; can. 15 Cartag. e il commentario di Zonara e di Bals , ibid., p. 330 ss.; Bals. al can. 126 di Cartagine, ibid., p. 589 ; cf. *Byzantis*, t. I (1909) p. 23: il metr. Giovanni Apokaukos sostiene il suo diritto di esaminare sinodalmente la sentenza disciplinare data dal vescovo di Arte; Miklosich-Müller, t. II, p. 175.

(4) Can. 12 di Cartagine ; vedi il comment. di Balsamone, Rhalli-Potli, t. III, p. 323 s.

almeno tre vescovi con quelli del concilio di Cartagine (1). Vi erano però discussioni su questo punto.

Il metropolita può assolvere dalla pena imposta dal vescovo, ma durante la vita di questi solo dopo aver trattato la causa processualmente in un sinodo (2). Zonara permette che, dopo la morte del vescovo il successore assolvi anche senza investigazione sinodale (3). Balsamone invece dopo la morte richiede questa sempre, anche se l'assoluzione vien data dal successore o dal superiore ecclesiastico, cioè dal metropolita o dal patriarca (4).

Era pure pacifico che il metropolita aveva un potere coercitivo e punitivo con riguardo al vescovo. Certi canoni prevedono esplicitamente che egli può scomunicare il vescovo suo inferiore, ad es. se questi riceve nel suo clero un chierico di altra diocesi, se non vuol arrendersi alla decisione dell'arbitro, se ricusa di commemorare il metropolita o in genere se è disubbidiente (5). Il metropolita per giuste ragioni può sempre imporgli pene minori (epitimie) (6).

Abbiamo cercato di dare un prospetto del diritto metropolitico a Bisanzio e delle questioni di maggior interesse con esso connesse. Non intendiamo di proseguire l'indagine fino ai tempi recenti. Ricordiamo solo che l'organizzazione metropolitica anche dopo la caduta dell'impero ha perseverato per molti secoli, invece oggidì nelle Chiese greche è sparita. Le lontane ragioni sono da ricercare in questa tendenza di elevare vescovati e arcivescovati a metropolie che abbiamo trovato negli imperatori bizantini. Se la *diatyposis* di Leone VI conosce 51 metropoliti ed altrettanti arcivescovi autocefali (7),

(1) B. cita in favore di sua sentenza anche una decisione del patriarca Luca Chrysoberges. Vedi anche la lettera di Michele Cerullario al metropolita di Tranupoli, *Byz. Ztschr.* t. XLI (1941) p. 451, la quale prescrive al metropolita di radunare dieci vescovi per il processo (criminale) e riserva la sentenza finale al patriarca.

(2) Vedi sopra p. 548, n. (3), la lettera di Giovanni Apokaukos.

(3) Commentario al can. 32 SS. Apost., Rhalli-Potli, t. II, p. 43.

(4) Ibid.

(5) Balsamone al can. 18 Trull., Rhalli-Potli, t. II, p. 345; al can. 122 di Cartagine, ibid., III, p. 585; can. 15 synodi 1ae et 2ae.

(6) Vedi il decreto sinodale di Alessio I, Rhalli-Potli, t. V, p. 28.

(7) Cf. H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum*, München 1900, p. 550 ss., 560.

l'*ekthesis* di Andronico II pubblicata dal Gelzer annovera 112 sedi fra i metropoliti, mentre l'elenco un po' posteriore degli autocefali porta 25 nomi (1). Nella seconda metà del sec. XV rimasero ancora 72 metropoliti, ma soltanto 8 arcivescovi (2). Nel secolo scorso i due ultimi arcivescovi di Karpathos e Lititsa furono fatti metropoliti (3). Ma alla fine dello stesso secolo pochi erano i metropoliti che avevano sotto di sè vescovi (4); oggidì anche questi pochi sono scomparsi eccetto nell'isola di Creta. Il titolo di metropolita è diventato generale e comune a tutti i vescovi. Diverso è l'uso del titolo di metropolita nella Chiesa romena e nelle Chiese slave. Ma anche qui il diritto metropolitico oggi è un ricordo storico piuttosto che norma vigente.

Roma.

Emilio Herman S. I.

(1) Ibid., p. 600, 612.

(2) Ibid., p. 628 ss.; sulla data della Notitia vedi p. 614.

(3) Ibid., p. 616.

(4) Nella Turchia europea dei 40 metropoliti soltanto quelli di Eraclea con tre, e quello di Salonicco con 5 vescovi nella loro provincia conservavano l'antico ordine. M. Théarvic, *Le patriarcat œcuménique en Turquie d'Europe*, Echos d'Orient, t. II (1898-1899), p. 165. In Grecia tutti i vescovi portano il titolo di metropolita dal 1922.

Un paradoxe théologique :

# La forme de la consécration épiscopale selon le Métropolite d'Ancyre Macaire

(début du XV[e] siècle)

---

Macaire d'Ancyre, titulaire de la métropole galate de 1397 à 1405, n'est pas seulement l'auteur (1) d'un copieux traité antilatin édité (2) jadis par Dosithée de Jérusalem. Il nous est parvenu de lui une œuvre encore plus considérable sous la forme de dossiers ou dissertations canoniques (3) rédigées pour soutenir un long procès (4) de plus de dix années qu'il intenta au patriarche Mathieu I[er], coupable de s'être opposé à son élévation, par Calliste II (été 1397) à la dignité épiscopale.

Le but du polémiste n'était rien moins que de renverser son adversaire du trône œcuménique. Il invoquait pour cela une raison décisive : Mathieu I[er], en montant sur le siège de Constantinople, s'était rendu coupable du délit de trisépiscopat ; d'abord élu pour Chalcédoine, il avait été consacré pour Cyzique et s'était, malgré le vote contraire du synode, laissé transférer à Byzance par décret impérial. C'est pour

(1) Indication des notices anciennes consacrées au personnage dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen-Age. Bio-bibliographie.* Paris 1907, col. 2935. Mgr. Petit, utilisant une pièce canonique, a renouvelé sa notice (cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 1927, 1441-1443). Mais la découverte récente d'un important ouvrage de l'auteur nous a permis d'y ajouter beaucoup. Voici ci-dessous, n. 4.

(2) Dosithée de Jérusalem, Τόμος Καταλλαγῆς, 1692, 1-205 (plus cinq feuillets de table non paginés au début).

(3) Conservés dans le *parisin. gr.* 1379 qui en est tout rempli.

(4) Nous en traitons longuement dans un prochain ouvrage : *Un grand procès canonique à Byzance au début du XV[e] siècle. Le trisépiscopat du patriarche Mathieu I[er]* (1397-1410). Bucarest 1947.

établir la réalité du grief imputé — la possession de trois évêchés successifs — (1) que Macaire vint à forger une curieuse théorie touchant la forme de la consécration épiscopale. Elle n'appartient, ce semble, qu'à lui et ne paraît pas avoir fait d'adeptes.

***

Macaire d'Ancyre connaît deux actes essentiels dans toute création épiscopale, la ψῆφος, qui est le vote proprement dit, et la χειροθεσία ou imposition des mains avec formule de l'épiclèse. De ces deux actes le premier est donné comme seul décisif. Il s'identifie avec la χειροτονία et fait à lui seul l'évêque : Χειροτονία ἡ ψῆφος ὥρισται (2) et ailleurs (3) : Ψῆφος ἡ πᾶσαν ἀρχιερατικὴν τελετὴν ἔχουσα .... πλὴν μόνης τῆς χειροθεσίας . . . , μηδὲ δεηθεῖσα τὸ τρῶτον τῆς χειροθεσίας πρὸς τὸ ἱερᾶσθαι, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἔχουσα μεθ' ἑαυτῆς. Evidemment la ψῆφος n'est pas tout à elle seule ; elle laisse même l'ordinand dans un état imparfait ; elle l'emporte toutefois en excellence sur la χειροθεσία, qui, sans son appoint, ne serait rien. Ainsi du composé humain ; le corps n'est rien, si l'âme ne l'anime. Mais de même qu'après la mort l'âme sauvegarde le principe de la personnalité humaine, ainsi la ψῆφος sans la χειροθεσία constitue l'évêque-élu ou *hypopsiphios* dans la plénitude du sacerdoce. L'imposition des mains ne lui est pas rigoureusement nécessaire, car elle ne lui apporte que l'achèvement d'un état déjà parfait. Au contraire, là où l'élection n'a pas précédé ou s'est faite contrairement aux canons, vaine est celle-ci ; l'ordonné n'est rien et doit être déposé (4).

(1) L'hypothèse émise par M. Lascaris (*Mélanges Charles Diehl*, I, Paris 1930, 173) qu'un trisévêque pût administrer simultanément trois évêchés prête à malentendu. Si les sièges en question comptent un résidentiel et deux bénéfices, rien de plus régulier et de plus fréquent, surtout au XIV^e^–XV^e^ siècles ; s'il s'agissait de trois sièges résidentiels, ce serait une impossibilité canonique, vu qu'on ne peut concevoir — situation également légitime — que trois titres anciens ne forment qu'un seul siège. Le délit de trisépiscopat classique consiste à avoir occupé successivement à titre d'évêque résidentiel trois sièges déterminés et effectifs.

(2) Cod. *Paris. gr.* 1379 f. 129 r.

(3) *Ibid.*, 45 r.

(4) *Ibid.*, 44 r, 44 v.

A l'origine, d'ailleurs, la χειροθεσία ne se pratiquait pas et cette absence en dénonce le caractère adventice. Le Sauveur a seulement choisi et appelé ses Apôtres ; ceux-ci ont agi de même en désignant leurs successeurs immédiats, les constituant évêques sans rite particulier. Ici notre canoniste, travaillé par ses souvenirs de voyage en Occident (1) ne craint pas d'apporter une preuve empruntée à ce qu'il croit être la pratique latine : *Puisque*, dit-il, *nous acceptons les ordinations et les baptêmes des latins* (2), *il ne sera pas hors de propos de leur emprunter la preuve que l'élection constitue le tout de l'évêque, preuve que nous tirons de ce qui se passe dans le cas de l'évêque de Rome, lui le premier des orthodoxes, des évêques et des patriarches. En effet celui-ci est créé évêque et pape par simple élection et sans imposition des mains, en souvenir de l'ordination sans imposition des mains des Apôtres et des premiers pasteurs hiérarques* ». Il serait curieux de s'avoir si l'auteur, en rédigeant ces lignes, avait dans l'esprit un exemple concret, ou plutôt s'il n'a pas été victime de son ignorance. Certes l'Occident connut, jusqu'à la veille de la Révolution, des évêques résidentiels qui avaient tout juste la tonsure. La suprême dignité pontificale comporte de soi le sacre et si celui-ci ne se confère pas après le conclave, c'est que l'élu, cardinal ou non, l'a déjà reçu. L'exemple de saint Pierre Cé-

(1) Macaire accompagna, en effet, Manuel II Paléologue partout dans son voyage d'Occident. Il a marqué les étapes de l'aller dans son traité antilatin : Padoue, Vérone, Pavie, Milan, Oravalle (faubourg de Gênes où la troupe dut s'embarquer, contrairement à ce que l'on pense, pour la Provence), Paris, Boulogne et Calais, en chemin pour Londres. Et le narrateur ajoute : Ταῦτα γοῦν συμπεριλαβόντες ἃ καὶ ἡμεῖς οἰκείοις ὀφθαλμοῖς ἐθεασάμεθα. Cf. Dosithée de Jérusalem, *op. cit.*, 175.

(2) Cod. Paris. gr. 1379 fol. 47 r, 128 v, 129 r : Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὰς χειροτονίας καὶ τὰς βαπτίσεις τῶν Λατίνων ἀποδεχόμεθα, οὐκ ἀπάδον ὡς ἐν βραχεῖ κακεῖθεν τὰς συστάσεις ποιῆσαι, ὅτι γε τὸ πᾶν σχεδὸν τοῦ ἐπισκόπου αἱ ψῆφοι τυγχάνουσιν, ἤτοι ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Ῥώμης τελουμένων, [fol. 129 r] τὸν πρῶτον ὀρθόδοξον ὄντα πάντων ἐπισκόπων. Οὗτος γὰρ τῇ ψήφῳ καὶ μόνον, οὐ μὴν καὶ χειροθεσία ἐπίσκοπός τε καὶ πάπας καθίσταται, εἰς ἀνάμνησιν, οἶμαι, τῆς πρὸς τοῦ πρώτου ἀρχιερέως Χριστοῦ ἀχειροθετήτου, χειροτονίας τῶν ιβ' Ἀποστόλων καὶ πρώτων ἱεράρχων καὶ ἐπισκόπων. Il n'est pas impossible que Macaire d'Ancyre ait vu le pape, si du moins Manuel II se rendit effectivement à Rome. Cf. *Echos d'Orient*, XXXI, 1932, 376 en note. Voir aussi O. Halecki, *Rome et Byzance au temps du grand schisme d'Occident*, dans les *Collectanea theologica*, XVIII, 1937, 514.

lestin eût suffi, s'il l'eût connu, pour prouver à Macaire que tout se passait, à l'occasion, comme à Constantinople, quand l'élu à la suprême charge de l'Eglise n'était que simple prêtre. Mais ce n'était là qu'une forme de *confirmatur*. L'antiquité chrétienne lui fournit un argument à nouveau décisif : la désignation par les Apôtres des sept diacres chargés de pourvoir au temporel de la primitive Eglise se fit sans imposition des mains ; ils reçurent non l'ordination mais un charisme (1).

La ψῆφος et la χειροθεσία sont donc séparables. Celle-ci a été introduite plus récemment. Elle cède, de ce fait, en excellence à la précédente et pourrait à la rigueur être omise sans que l'autre perdît de son efficacité. Il s'ensuit qu'après le quadruple rite composant la ψῆφος, le prêtre hiéromoine cesse d'être tel et prend *ipso facto* rang dans le collège épiscopal.

Macaire accumule, en faveur de sa thèse, maintes preuves empruntées à la liturgie, à l'usage canonique et à la tradition ecclésiastique. Elles sont trop nombreuses et de valeur trop inégale pour être même énoncées ici. Nous ne retiendrons que les plus intéressantes ou les plus paradoxales.

Ainsi l'on nous apprend que, tout comme saint Paul-hors-les-Murs garde les portraits des papes disposés en série chronologique, l'église des Manganes (2) offrait aux visiteurs,

(1) La mémoire de Macaire l'a ici mal servi, car les Actes des Apôtres, parlant de l'élection des sept diacres, disent très expressément que les douze, après avoir prié, leur imposèrent les mains. (Cf. Luc, *Actes des Apôtres* VI, 7).

(2) Cf. *cod. paris. gr.* 1379, fol. 29 r. L'information y relative sera commentée ailleurs. Signalons seulement ici que l'Anonyme russe qui visita Constantinople peu après l'époque de Macaire, entre 1424 et 1453, parle également de la série patriarcale, mais en termes qui en font une composition prophétique de Léon le Sage. « *En sortant de l'église on voit, à droite dans le narthex, deux images peintes par Léon le Sage ; l'une représente les patriarches et l'autre les empereurs qui règneront après lui jusqu'à la fin de Constantinople ; les empereurs sont au nombre de quatre-vingts et les patriarches de cent ; le dernier empereur sera fils de Kalojean... et le dernier patriarche sera Jonas* » (De Kitrovo *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, 230). Au lieu d'*images*, il faut évidemment lire « *série d'images* ». En outre, la présence d'un patriarche éphémère comme Néophyte, qui ne fut même pas ordonné, montre le caractère historique de cette galerie, que l'on devait tenir à jour. Le pieux pèlerin fut, là une fois de plus, la victime de ses hôtes grecs.

présentée de même, la théorie des patriarches de Constantinople. Or l'on y remarquait un pontife du nom de Néophyte accompagné de l'épithète ὑποψήφιος, celui-là à coup sûr qui, en 1154 (1), ne fit que passer sur le trône œcuménique et en fut dépossédé pour une ancienne irrégularité sans avoir été ordonné. Macaire en conclut que si son élection, et elle seule, n'avait pas suffi à en faire un vrai patriarche, sa présence dans la série patriarcale ne s'expliquerait pas (2). Il n'est d'ailleurs, ajoute-t-il, que de se remémorer ce qui se passe pour le patriarche élu ; il en porte le nom avant d'être promu par l'empereur ; il préside le collège des évêques, qui lui baisent les mains. Suit l'acclamation à l'archevêque de Constantinople, la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique. En cette qualité, il bénit alors le Sénat, les archontes et le peuple entier. Il se rend en ce moment avec les évêques et tout le clergé au patriarcat et s'entend dire de la part de l'Eglise: *Seigneur, gardez notre despote et Evêque! Nombreuses années à notre despote!* Il les bénit et chacun fait, dès lors, mémoire de lui. Quand est venu le moment de l'ordonner, il commence par bénir tous ceux qui vont prendre part à la cérémonie, s'assied sur le trône patriarcal, à l'intérieur du sanctuaire, et endosse les parements pontificaux à l'exception de l'homophorion. Suit l'ordination comme pour tous les évêques. Cette page (3) de rituel n'a de sens, observe notre canoniste, que si le nouvel élu est pleinement patriarche avant son ordination. Il ne peut, en effet, bénir l'empereur et des évêques avec

(1) Voir la courte notice du P. Grumel dans *Etudes Byzantines*, I, Paris 1943, 225, 256.

(2) Macaire confond patriarcat et épiscopat. Le premier est une charge et une dignité ; le second est essentiellement un ordre. Formellement, une fois faite l'investiture impériale, l'élu du synode avait déjà l'un sans détenir encore l'autre. De ce fait, l'argument, comme tant d'autres, porte a faux. Sur le rituel de l'investiture au début du XV^e^ siècle et sa signification, voir mon étude (*Le rituel de l'investiture du patriarche byzantin au début du XV^e^ siècle*), à paraître dans la « Revue Historique du sud-est européen ». Bucarest, 1947. Le polémiste aurait pu arguer d'un autre exemple, à supposer qu'il figurât aux Manganes, celui d'un patriarche Luc nommé par Andronic II à une date incertaine après 1315, s'il faut, du moins, croire le témoignage, au reste exprès, de Nicolas Cabasilas. Cf. R. Guilland. *La correspondance inédite de Nicolas Cabasilas* dans la *Byz. Zeitsch.* XXXIX, 1930, 101.

(3) Cf. *cod paris. gr.* 1379, fol. 126 r et 46 r, 47 r.

quelque efficacité sans posséder la grâce spéciale que le Saint Esprit départit aux évêques. La meilleure preuve qu'il l'a c'est que, quand il se fait une consécration de métropolite, les simples *hypopsiphici* sont admis à le bénir au même titre que les autres prélats. Au reste, le consécrateur n'appelle-t-il pas avant l'action l'élu son coévêque !

Autre preuve (1) tirée du rituel. Dans la formule d'ordination (2) du diacre et du prêtre l'évêque dit : ἡ θεία χάρις προχειρίζεται ..... τὸν δεῖνα τὸν εὐλαβέστατον ὑποδιάκονον εἰς διάκονον, marquant ainsi le passage d'un degré à l'autre, du sous-diaconat au diaconat et du diaconat au sacerdoce. Or dans la formule (3) de la consécration épiscopale, rien de tel, la conjonction εἰς n'y trouvant pas d'emploi. La raison en est que le rite essentiel est, non la formule de l'épiclèse, mais l'acte même de l'élection complétée par ce préambule déclaratif : Ψήφῳ καὶ δοκιμασίᾳ τῶν θεοφιλεστάτων μητροπολιτῶν καὶ ἀρχιεπισκόπων, par quoi débute la dite formule.

Nous touchons ici au fond même du problème, à la question de savoir quelle est la forme du sacrement, par quels rites et quelles paroles le sujet, cessant d'être simple prêtre, devient évêque.

L'unanimité n'est point faite, parmi les érudits sur ce point délicat. L'ensemble des théologiens gréco-russes (4) modernes et ceux des savants catholiques qui, comme Arcudius et Goar (5), sont de beaucoup les plus familiarisés avec l'évolution des institutions ecclésiastiques de l'Orient optent pour la formule que le patriarche ou le métropolite ordinant récite devant la Sainte Table, la main sur la tête de l'élu : *Par le suffrage et l'approbation des métropolites amis de Dieu, la grâce divine élit le très pieux hiéromoine UN TEL comme métropolite de telle ville* ». A l'encontre, J. Morin (6) dont le P. Ju-

(1) *Ibid.*, 124 v.

(2) Cf. I. Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale graecorum*, Paris 1647, 250, 292.

(3) *Ibid.*, 302.

(4) Voir à ce sujet M. Jugie, *Theologia dogmatica theologorum orientalium*, III, Paris, 1930, 413, 414.

(5) I. Goar, *op. cit.*, 215 n. 13 et 216 n. 15.

(6) Cf. J. Morinus, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*. Altera editio, Anvers 1685, pars II c. III et IV, p. 19-25.

gie (1) adopte le point de vue, ne reconnaît à ce titre qu'une valeur déclarative ; il n'est employé que pour proclamer l'élection et en reconnaître officiellement la légitimité. Il en va autrement des deux oraisons qui suivent, où est célébrée la dignité, désigné l'office et invoquée la grâce de sanctification inhérente au sacrement, dont elles constitueraient proprement la forme.

Le sentiment de Macaire d'Ancyre (2) est, sur ce point, comme il se doit, différent de celui de l'Eglise officielle. Au moment où l'élu se présente à l'autel, il est déjà, selon lui, évêque de plein droit ; il lui manque néanmoins quelque chose qu'il se garde de définir et que lui confère la cérémonie du sacre. Or ce complément lui est donné quand le prélat ordinant prononce sur sa tête la formule : *Par le suffrage et l'approbation* etc., déclarée si nécessaire qu'à son défaut les autres rites ne sont rien. D'autre part, il est à remarquer que l'ensemble de la dite formule munie de ce préambule est pour notre canoniste l'élément décisif : « *Le patriarche* (3) *aurait-il, après que l'élu a prononcé sa propre profession de foi, consacré métropolite l'élu et appelé sur lui la grâce de Dieu, s'il n'a pas auparavant* » dit la formule : *Par le suffrage et le consentement des métropolites*, la cérémonie est sans efficace. Mais quand la formule : *Par le suffrage et le consentement des métropolites* précède, alors l'ordination qui suit la grâce divine est basée sur un fondement solide.

On ne doit pas oublier, il est vrai, qu'à ses yeux l'ordination (χειροτονία) est déjà faite, puisqu'elle s'identifie à la ψῆφος acquise en séance synodale. Il n'en ressort pas moins (4)

(1) M. Jugie, *op. cit.*, 414, 415.

(2) *Cod. paris. gr.* 1379, fol. 129 r.

(3) *Ibid.*, fol. 129 r : Τὸ μὲν πατριάρχου μετὰ τὸ εἰπεῖν τὴν ἰδίαν ὁμολογίαν ὑποψήφιον μητροπολίτην τε τοῦτον προχειρισαμένου καὶ τὴν χάριν τε τοῦ Θεοῦ εἰς ἐπήκοον ὑπὲρ αὐτοῦ ἐπικαλεσαμένου ὅτι οὐ προηγήσατο τό· Ψήφῳ καὶ δοκιμασίᾳ τῶν μητροπολιτῶν ἀτέλετος ἦ τελετή. Ἡνίκα δέ προηγήσατο τό· Ψήφῳ καὶ δοκιμασίᾳ τῶν μητροπολιτῶν, τότε ὡς ἐν θεμελίῳ στερρῷ τούτῳ καὶ ἡ θεία χάριτι ἑπομένη προχείρισις τελειοῦται.

(4) Au prix d'une contradiction, car si le vote, à lui seul, fait l'évêque, cette formule, qui le rappelle, devrait n'avoir qu'une valeur déclarative. A supposer que l'évêque ordinant l'omette, on ne voit pas pourquoi, même dans la théorie de Macaire, la consécration serait invalide. Mais l'embarras même où l'auteur se met témoigne de l'importance primordiale que les con-

de ses explications qu'à son avis le rite essentiel, ce que nous appelons la forme de l'acte subsidiaire posé à l'église — la χειροθεσία — se trouve être la notification et la confirmation du vote antérieur. On pourrait légitimement en déduire que l'ensemble du texte passait de son temps pour constituer ce que nous appelons la forme du sacrement, telle que la propose la majorité des savants modernes et la doctrine actuelle des Eglises séparées. Et cette conclusion serait d'autant moins téméraire qu'elle a pour elle l'autorité du liturgiste grec par excellence, un contemporain, de Syméon de Thessalonique (1), dont la pensée sur ce point ne souffre pas de discussions.

En réalité, ce n'est là qu'opinions de docteurs particuliers. Le sentiment de l'Eglise officielle est nettement favorable à la thèse soutenue par Morin. Le tome de 1409 (2) énumère ainsi les principaux rites de l'ordination : *Si l'élu est évêque, il se trompe à nouveau en s'appellant prêtre dans sa* profession de foi ; *il erre aussi, l'évêque qui l'ordonne, en l'appelant prêtre au moment de* l'épiclèse de Saint Esprit, *après la petite bénédiction.* L'ordination *est dès lors superflue, vaine est l'accolade qui se donne après l'ordination, vain tout ce qui suit l'ordination* (3).

Il distingue donc successivement la profession de foi, la petite bénédiction, l'épiclèse, qui est identique à la formule où la plupart voient la forme du sacrement, l'ordination, l'accolade et ce qui suit. Ainsi qu'il appert de cette gradation, l'ordination et l'épiclèse sont nettement distinguées, à ce point

temporains accordaient à la formule, malgré le sentiment que le synode devait officiellement exprimer en 1409. Voir à la suite.

(1) Cf. Syméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus* c. ccv. PG., CLV, 416 A. Ce chapitre s'intitule précisément : Χειροτονία ἐπισκόπου. Il est à noter toutefois que Syméon ne fait aucun cas de la partie introductive de la formule, à laquelle Macaire attribue, au contraire, une vertu décisive (*Par le suffrage et le consentement*... etc.) et qu'il fait, lui, débuter par la proposition principale : *La grâce divine*... Formule complète dans Goar, *op. cit.*, 302.

(2) Inédit en deux manuscrits dans les *vatic. gr.* 1152 et 1858. Mais, en somme, cette déclaration, pour officielle qu'elle paraisse, représentait-elle l'enseignement même de l'Eglise, qui sans doute n'avait jamais eu l'occasion de se prononcer aussi solennellement sur ce point de doctrine.

(3) Cod. vatic. gr. 1858, fol. 38 v.

que cette dernière peut difficilement passer, dans cet arrangement, pour la forme de la première. Quelle sera donc cette forme ? Simplement les prières qui viennent après l'épiclèse. L'acte synodal s'exprime (1), en effet, à cet égard très explicitement. L'évêque-élu se présente à la consécration pour recevoir ce qu'il n'a pas encore : *comme un être imparfait, qui a besoin de cette ordination comme d'un complément, afin de recevoir ce qu'il n'a pas par le ministère des prières qui font l'évêque et par l'épiclèse du Saint Esprit*». Ici encore l'épiclèse est nommée à part des oraisons. Il est à remarquer toutefois que si celles-ci font l'évêque — un autre passage (2) dit aussi expressément : *Il n'avait pas encore reçu les prières qui dans cet ordre parfont* — l'épiclèse contribue également à l'ordination, et il faut la tenir sans doute aucun pour une partie intégrante du rituel de la consécration épiscopale. Mais en rigueur de termes, pour le synode de 1409, elle n'en est pas la forme et s'en distingue même nettement.

Du point de vue de la saine doctrine, il va de soi que la théorie professée par Macaire d'Ancyre ne saurait se soutenir. Le tome qui le condamne en donne une réplique pertinente que nous n'avons pas à développer ici. Marquons – en seulement la conclusion : *L'hypopsiphios ou évêque-élu est inférieur à l'évêque proprement dit et quant à la dignité et quant à la qualité ; il ne peut lui être égal tant que les paroles de la consécration n'ont pas été prononcées sur lui* (3). Il est toutefois supérieur au simple prêtre sous le rapport du rang acquis, de la dignité et des prérogatives qui s'y rattachent, tandis qu'il ne s'en distingue en rien, si l'on regarde à la grâce du sacrement ; car de ce point de vue l'élu n'a nullement cessé d'être un simple prêtre. Ce n'est pas certes que nos théologiens aillent jusqu'à affirmer l'existence d'un caractère indélébile (4), sans doute étranger à la tradition byzantine. L'exposé du tome de 1409, tout en comparaisons plus ou moins

(1) Cod. vatic. gr., 1858 fol. 39 r : ὡς ἀτελὴς καὶ δεόμενος αὐτῆς πρὸς συμπλήρωσιν ἵνα λάβῃ ὅπερ οὐκ ἔχει διὰ τῶν εὐχῶν αἱ τελειοῦσι τὸν ἀρχιερέα καὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐπικλήσεως.

(2) *Ibid.*, fol. 38 v : Οὕπω γὰρ ἐδέξατο τελειωτικὰς περὶ τούτου εὐχάς.

(3) *Ibid.*, fol. 39 r.

(4) Voir à ce sujet M. Jugie *op. cit.*, III 422-425.

apodictiques (1), est même, sur ce point, décevant. Il y est seulement question de ce que les prières confèrent à l'ordinand sans qu'à ce propos la grâce soit nommée. Elle est néanmoins sous-entendue, mais sa nature n'est pas définie.

Si paradoxale et surprenante qu'elle soit, la thèse de Macaire d'Ancyre en matière d'ordination épiscopale était essentielle au triomphe de sa cause, à ce point que se déjuger eût abouti à ruiner son action. On se rappelle que Mathieu Ier n'avait été qu'élu à Chalcédoine. Il fallait dès lors que le vote fît du bénéficiaire un vrai évêque pour qu'il pût y avoir trisépiscopat, aucune contestation ne pouvant être élevée au sujet de la réalité de ses deux pontificats à Cyzique et a Constantinople. On ne peut pas néanmoins dire que le polémiste ait forgé cette invraisemblable théorie pour les seuls besoins de la cause, car son argumentation est, dans sa confusion même, d'une telle abondance et d'une chaleur si pénétrante qu'elle présuppose une conviction solidement assise, qui ne devait céder ni devant les censures ni devant la contrainte.

D'autre part, il n'a pu aboutir à cette erreur assez simpliste qu'en faisant un cas exclusif d'une seule des deux réalités que comporte toute ordination, la charge et le sacrement. La première, de caractère et de portée purement canonique, députe et qualifie le clerc pour le ministère et le pastorat ; le second, d'ordre purement spirituel, destiné directement à sanctifier l'ordinand, agit sur son âme dans le mystère dont s'entoure la grâce divine. Macaire, comme au reste la presque totalité des théologiens byzantins, a laissé de côté ou a ignoré cette seconde partie plus fondamentale, mais moins tangible, vu que l'action extérieure qui la matérialise s'achève avec la récitation des prières où l'on reconnaît la forme. Au contraire, le rite ou la formule qui confie à l'élu la charge d'une Eglise se perpétue dans l'action même du pasteur. Cette formule a un caractère extérieur plus solennel et plus décisif, et comme l'épiclèse l'accompagne ou plutôt la pénètre, on s'explique que la presque unanimité des historiens postérieurs y aient vu la forme du sacrement lui-même. Il n'est pas exclu qu'à Byzance ce point de vue n'ait été parfois généralement reçu.

(1) *Cod. vatic. gr.*, 1858, fol. 35 v-41 r.

Au fond, il satisfait et, n'étaient la composition même du rituel et certaines déclarations expresses, il n'est personne qui ne s'y rallierait. Le tort, mieux l'erreur de Macaire d'Ancyre fut de n'attacher d'importance qu'au premier acte, à celui, tout formel et administratif, par lequel le synode élève à l'épiscopat. C'est sans doute que cet ordre suprême était avant tout pour lui une députation extérieure au gouvernement d'une Eglise déterminée, députation révocable au point d'entraîner, dans son système et celui de quelques autres, jusqu'à la nullité de l'ordination reçue. Mais en concédant que la ψῆφος ou vote synodal laissait l'élu dans un état incomplet et en admettant la nécessité de la consécration épiscopale pour le parfaire, il avouait l'inanité de son système, que personne, depuis, n'a pris sur lui de défendre.

Paris.

Vitalien Laurent A. A.

# Un acte du despote Andronic Paléologue (?) pour le couvent de Saint-Pantéleimon

Une des tâches les plus urgentes qui s'imposent aux byzantinistes est la publication complète et méthodique des archives conservées dans les couvents du Mont Athos. Celles-ci sont appelées à la même importance, pour l'histoire du moyen-âge grec, que les grands recueils épigraphiques pour l'histoire de l'antiquité. Malheureusement, dans ce domaine comme dans tous les autres, les études byzantines marquent un retard considérable par rapport aux études anciennes, et il s'en faut de beaucoup que l'édition des diplômes et documents médiévaux ait atteint le degré de perfection correspondant à ce que j'appellerais « le stade du Corpus ». Nous n'en sommes qu'aux travaux préparatoires, avec toutes leurs imperfections et leurs hésitations. Malgré leurs grands mérites, et les services qu'elles ont rendus, les publications des cartulaires de Xénophon, Pantocrator, Esphigménou, Zographou, Chilandar et Philothéou, faites à partir de 1903 dans le *Vizantijskij Vremennik*, sont à la fois insuffisantes et incomplètes. Avant de songer à réunir dans un grand Corpus chronologique tous les documents connus par les archives du Mont Athos, il faut consacrer à chaque couvent, et soumettre à l'examen critique des spécialistes, une monographie exhaustive, réunissant toutes les données acquises sur l'histoire et la prosopographie du monastère, et tous les textes conservés. C'est ce que j'ai tenté de faire pour le couvent de Kutlumus. C'est ce que V. Laurent achève pour Pantocrator et Xénophon. C'est ce que M^lle^ G. Rouillard et P. Collomp auraient achevé pour Lavra si la mort ne les avait surpris. C'est ce que je prépare, d'après les documents que M. G. Millet a bien voulu me

confier, pour le couvent de Saint-Pantéleimon, dit aussi Rossikon.

Il est vrai que le Rossikon, mieux partagé que les autres établissements athonites, a vu ses archives grecques et slaves publiées dès le siècle dernier : *Akty russkago na Svjatom Afonie monastyrja sv. Panteleimona*, Kiev, 1873. Mais cette édition est à tous points de vue des moins satisfaisantes, et demande à être refaite d'après les originaux ou leur photographie. Je possède, pour les actes grecs, le dossier complet de ces photographies. Un premier examen, en vue du classement chronologique, m'a montré que tous les documents étaient correctement datés ou pouvaient l'être facilement, sauf un. C'est ce document que je voudrais, dans cette courte note, proposer à l'attention des spécialistes.

Cet acte n'est mentionné, ni dans le catalogue d'actes athonites dressé par Porphyre Uspenskij (1) et adapté par Eulogios Kourilas (2), ni dans celui qu'a publié J. Müller (3) et qui est reproduit, pour les actes grecs antérieurs à 1453, par Zachariae (4). Il est mentionné par V. Langlois (5), de la façon suivante : « Acte relatif aux terres du district de Ravenisk annexées par Nicolas Promoudinos ». Un texte peu correct, accompagné de quelques notes fort médiocres, est donné dans l'édition de Kiev, sous le n. 27, sans qu'aucune date soit proposée. Or cet acte est représenté, dans les archives du Rossikon, par deux documents :

A) *Original*, sur parchemin, en très bon état de conservation, mesurant approximativement 0,49 en hauteur et 0,26 en largeur. La signature † ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ο ΙΠΡΟΜΟΥΝΤΗΝΟΣ †† est autographe.

B) *Copie contemporaine* (?), sur parchemin, mesurant environ 0,45 en hauteur et 0,27 en largeur. L'état de conservation est très bon, sauf que la partie inférieure a été coupée après les mots λογαριαστὴς τῶν, qui terminent une ligne. Le nom de l'auteur a donc disparu, et il est impossible de savoir

(1) *Žurn. Min. Nar. Prosv.*, 55, 1847, p. 36-74 et 169-200.
(2) Ἐπετ. Ἑτ. Βυζ. Σπ., VII, 1930, p. 180-222 ; VIII, 1931, p. 66-111.
(3) *Slavische Bibliothek*, I, Vienne, 1851, p. 147-200.
(4) *Jus graeco-romanum*, III, 1857, p. xv sq.
(5) V. Langlois, *Le Mont Athos et ses monastères*, Paris, 1867, p. 56.

avec certitude si nous avons affaire à une véritable copie, authentiquée ou non, ou à un second original, qui aurait aussi porté la signature de Nicolas Promountènos. Il est cependant bien plus vraisemblable qu'il s'agissait d'une copie, que l'écriture très semblable à celle de l'original suffit à caractériser comme contemporaine de A.

Je donne, en édition diplomatique, le texte de A, en le faisant suivre des rares variantes de B (j'ai négligé les variantes qui ne concernent que l'accentuation ou l'emploi de l'iota souscrit).

† Ἐπεὶ ὡρίσθην παρὰ τοῦ ἁγίου μου σὺθέντου τοῦ πανευτυχεστάτου δεσπότου καὶ περιποθήτου | [2] αὐταδέλφου τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως παραδοῦναι γῆν πρὸς | [3] τὴν σεβασμίαν μονὴν τοῦ ἁγίου πανενδόξου μεγαλομάρτυρος καὶ ἰαματικοῦ | [4] Παντελεήμονος τὴν ἐπιλεγομένην τῶν Ῥουσῶν ἀπὸ τῆς προσούσης τῇ βασιλείᾳ | [5] αὐτοῦ γῆς ἐν τῇ χώρα Ῥεβενικίας κἀν τῇ τοποθεσίᾳ τῇ ἐπιλεγομένῃ τοῦ Ποκρεντοῦ· | [6] ἰδοὺ κατὰ τὸν ὁρισμὸν τῆς βασιλείας αὐτοῦ παραδέδωκα πρὸς τὴν αὐτὴν μονὴν χωράφια | [7] ἃ καὶ ἔχουσιν ἐν περιορισμῷ οὕτως· ἄρχονται ἐξανατολῶν ἄνωθεν τοῦ χωρίου | [8] τοῦ ἐπιλεγομένου Τιμωτοῦ κἀκ τῆς ἐκεισε ῥιζημαίας πέτρας κατέρχονται τὸν | [9] ῥάχωνα, καὶ διέρχεται μέσον τοῦ δεσποτικοῦ παλαιοαλωνίου, καὶ ἐξ ἐκεῖθεν κρατεῖ | [10] τὴν ἐκεῖσε δημοσίαν ὁδόν, καὶ διήκει μέχρι τῆς λούστρας τοῦ πλυτοῦ, ἐκεῖθεν δὲ | [11] κατέρχεται τὸν ῥύακα ἐν τῷ ἀριστερῷ μέρει τοῦ χωραφίου τοῦ Ζερβοῦ καὶ καταντᾶ | [12] εἰς τὸν ῥύακα τοῦ μεγάλου πλατάνου, ἔχεται τοῦ ποταμοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ μεγάλου | [13] πλατάνου καὶ ἔρχεται ἕως τοῦ κεχαλασμένου ἐκεῖσε μύλωνος τοῦ Θωμᾶ ἐκείνου | [14] ἀντικρὺ καὶ πρὸς δύσιν τοῦ μύλωνος ἐν τῶ δυτικῶ μέρει τοῦ ποταμοῦ· ἕτερον | [15] χωράφιον βασιλικὸν δωρηθὲν καὶ αὐτὸ τῇ μονῇ ὡσεὶ μοδίων τεσσαράκοντα | [16] πλεῖον ἢ ἔλασσον· τὰ μέντοι προρρηθέντα χωράφια διερχονται ἐκ τοῦ ῥηθέντος | [17] μύλωνος κατέχοντα τὸν ποταμόν, καὶ διήκουσιν ἕως τῶν συναίρων τῆς μ(ητ)ροπολιανῆς | [18] γῆς ἔνθα καὶ ἐννέα δένδρα πλάτανοι ἵστανται, ἐξ ἐκεῖθεν κάμπτει δεξιὰ καὶ | [19] συναινοῦται τῇ δημοσίᾳ ὁδῶ τῇ ἐρχομένῃ ἐκ τὰ φουρνία, ἀνέρχεται τὸν στ(αυ)ρὸν καὶ | [20] ἔρχεται εἰς τὰ μνημόρια ἔνθα εἰσὶ τὰ ἄσπρα λι-

L. 3, πανενδόξου: καὶ πανενδόξου B || 8, κατέρχονται: κατέρχεται B || 9, ἐξ ἐκεῖθεν: ἐξεκεῖθεν B || 15, βασιλικόν om. B.

θάρια, ἐᾶ τὸ χωράφιον τοῦ Ἡλία | [21] καὶ πάλιν ἅπτεται τῆς ἐκεῖσε ὁδοῦ, κάπτει δεξιὰ καὶ κατέρχεται τὸν ῥύακα | [22] ἐπάνωθεν τῶν ὀστρέων, κρατεῖ τὸν ῥύακα καὶ ἀνέρχεται ἐν τῷ ἄκρω τοῦ | [23] χωραφίου τῆς Τζέρκας καὶ κύπτει εἰς τὰ παλαιομούρσια καὶ περᾶ εἰς τὴν ἀκονό|[24]πετραν καὶ πληροῖ ὅθεν καὶ ἤρξατο· καὶ οὕτω μὲν περὶ τῆς γῆς. Παραδεδώκαμεν | [25] δὲ καὶ πρὸς τὴν ῥηθεῖσαν μονὴν ὁρισμῷ τοῦ δηλωθέντος ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου ἀν(θρώπ)ους | [26] πτωχοὺς παροίκους μετὰ τῶν χωραφίων αὐτῶν, τῶν περιβολίων καὶ τῶν λοιπῶν | [27] κτημάτων, οἳ καὶ ἀναγράφονται οὕτως· Κωνσταντῖνος ὁ Μπέκας, ἔχει γυναῖκα | [28] Καλήν, παῖδας δύο Καλὴν καὶ Θεοδώραν, βοιδάτον ὑποστατικόν, τέλος (ὑπέρ)πυρα δύο· Δημήτριος | [29] ὁ Θεοφάνης, ἔχει γυναῖκα Καλήν, παῖδας τρεῖς Γεώργιον Εἰρήνην καὶ Ξένην, βοιδάτον ὑποστατικόν, | [30] ὑπέρπυρα δύο· Βασίλειος ὁ Στανίλας, ἔχει παῖδας δύο Δημήτριον καὶ Στανίλαν, ὑποστατικόν, τέλος | [31] (ὑπέρ)πυρα δύο· ὁ Καμπανός, ἔχει γυναῖκα Μαρίαν, θυγ(α)τ(έ)ρα Μαρίαν, ζευγαράτον ὑποστατικόν, | [32] τέλος (ὑπέρ)πυρα δύο· Νικόλαος ὁ Μπαντεάνης, ἔχει γυναῖκα Καλήν, παῖδας τέσσαρας, τέλος (ὑπέρ)πυρον ἕν· Γεώργιος | [33] ὁ Βλάχος, ἔχει γυναῖκα Καλήν, παίδα Ἰω(άννην), σφακτὰ πεντήκοντα, τέλος ὑπέρπυρον ἕν. Σὺν τούτοις | [34] ὀφείλει ἔχειν ἡ αὐτὴ ἁγία μονὴ καὶ τοὺς ξένους καὶ ἐλευθέρους ὅσους ἂν δυνηθῇ | [35] εὑρεῖν καὶ προσκαθίσαι ἐν τῷ τόπω αὐτῆς, ὑπερευχομένων τῶν μοναχῶν χάριν τούτων | [36] πάντων τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως καὶ τοῦ αὐθέντου | [37] ἡμῶν τοῦ δεσπότου καὶ περιποθήτου αὐταδέλ(φ)ου τῆς ἁγίας βασιλείας αὐτοῦ †

| [38] † Ὁ δοῦλος τοῦ ἁγίου μου αὐθέντου τοῦ πανευτυχεστάτου δεσπότου καὶ λογαριαστὴς τῶν κτημάτων | [39] τῆς βασιλείας αὐτοῦ † ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ο | [40] ΠΡΟΜΟΥΝΤΗΝΟΣ † †

L. 21, κάπτει... ῥύακα: κάμπτοντα δεξιὰ καὶ τὸν ῥύακα κατέρχεται B || 22, ὀστρέων: ὀστρείων B || 37, τοῦ δεσπότου: τοῦ μεγάλου δεσπότου B; ἁγίας om. B.

***

Quelques termes appellent un bref commentaire.

L. 5, Ῥεβενίκια. Le mot prend diverses formes: Ἀραβενίκεια dans les *Acta Rossici* n. 20 et 21, l'ethnique Ἀραβενικιώτης dans *Actes Zographou* n. XII l. 7, Ῥεβενικεία dans *Actes Esphigménou* p. XV, Ῥαβενίκια ailleurs. En bref ou a les variantes Ῥαβ- | Ἀραβ-, Ῥαβ- | Ῥεβ-, et en finale -ίκια | -ικεία. Le mot est d'origine slave.

La ville, qui fut le chef-lieu d'un Katépanikion où se trouvait aussi Sidérokavia (cf. l'acte d'Esphigménou ci-dessus cité), était en Chalcidique assez loin dans les terres à l'ouest d'Hiérisso, sur une ligne nord-ouest-sud-est qui partant du milieu du lac Bolbé passerait par les ruines d'Apollonia Mygdonia, Larigovi et Pergadikia (sur les bords du golfe Singitique), à mi-distance de ces deux dernières villes. Elle ne doit pas être confondue avec une homonyme de Grèce centrale, non loin de Lamia, où l'empereur Henri de Flandre tint en 1209 un Parlement qui nous est bien connu par Henri de Valenciennes. — A propos de τοποθεσία τοῦ Ποκρεντοῦ, je signale que *Actes Lavra* n. 40, l. 34 et 40, mentionne un lieu-dit τοῦ Ποκροντοῦ : variante, ou mauvaise lecture d'un moine ?

L. 10, τῆς λούστρας τοῦ πλυτοῦ. Sophoclès aussi bien que Ducange ne connaissent que τὸ λοῦστρον = lat. *lustrum,* et ignorent πλυτός. La relation entre les deux mots, comme entre λούω et πλύνω, est évidente, et l'expression désigne quelque bassin, naturel ou artificiel, alimenté par un ruisseau (cf. l. 11 : κατέρχεται τὸν ῥύακα), où l'on pouvait laver. Un chrysobulle de Dušan pour le monastère de Likousada en Thessalie mentionne un μετόχιον... μετὰ τοῦ ἐν αὐτῷ λούστρου (Solovjev-Mošin, *Diplomata,* n. XX, l. 12). Mais le féminin ἡ λούστρα est bien attesté : par des actes du monastère de Xénophon, où se trouve plusieurs fois mentionné un lieu-dit ἡ λούστρα ῥοδίνη (cf. *Index,* s. v.), et où l'on voit aussi que λούστρα peut désigner une rivière (εἰς τὸν ῥύακα τὸν καλούμενον λούστραν : n. IV l. 17, VI l. 67, VII l. 138), ou un vivier (βιβάριον τὸ λεγόμενον λούστραν : XI l. 326). Les actes de Zographou mentionnent très souvent τὸ χωράφιον, ἡ γῆ ἐπιλεγομένη λούστρα ou τῆς λούστρας, sis à Provlaka.

L. 17, συναίρων : συνόρων. Je note en grec moderne l'existence de συνερίζομαι, συνέρισμα à côté de συνορίζομαι, συνόρισμα.

L. 20, μνημόρια : μεμόρια, tombeaux. Ducange connaît aussi μνημοῦρι, que le grec moderne n'a pas oublié.

L. 22, ἐπάνωθεν τῶν ὀστρέων (B : ὀστρείων) : les deux formes existent en grec ancien pour désigner l'huître et aussi la couleur pourpre, mais aucune de ces deux acceptions n'est ici recevable (s'il s'agissait de *pierres* de cette couleur, un mot le préciserait, comme on a plus haut ἄσπρα λιθάρια). Peut-être s'agit-il d'arbres ou arbustes. Ducange connaît en effet ὀστρία, *arboris species ;* et en grec moderne ἡ ὀστρύα ou ὀστρυά désigne aussi une sorte d'arbuste.

L. 23, τὰ παλαιομούρσια: le sens du mot m'échappe. Je ne pense pas qu'il faille reconnaître dans le second composant une forme du nom du myrte.

L. 38, λογαριαστὴς τῶν κτημάτων: intendant ou comptable, en fait les deux à la fois, des propriétés du despote dans la région.

Quant aux termes relatifs au statut des paysans et au régime de la terre, l. 26 sq., ils sont bien connus et leur commentaire entraînerait à un trop long exposé. Je me borne à signaler, en attendant la publication d'un ouvrage posthume de M^lle^ G. Rouillard sur cette question qu'elle avait particulièrement étudiée, quelques articles d'intérêt général. Fondamentale reste l'étude de B. Pančenko, *Krestjanskaja sobstvennost v Vizantii* (*IRAIK,* IX, p. 1-234), qui va plus loin que l'exposé d'ensemble donné, à propos d'un acte du couvent de l'Eléousa, par Th. Uspenskij (*IRAIK,* I, 1896, p. 1 sq.). V. Mošin, sous le titre δουλικὸν ζευγάριον, a donné un intéressant essai dans *Semin. Kondak.,* X, 1938, p. 113-132 (cf. là-dessus F. Dölger, *BZ,* 1938, 528 sq.; 1940, 127). Enfin le premier fascicule de la nouvelle revue russe de byzantinologie, *Vizantijskij Sbornik,* est dans la plus grande part consacré aux problèmes de la terre et du village, avec d'importantes contributions de M. V. Levčenko et E. Lipšic.

Mais le véritable problème que pose ce texte est d'ordre chronologique. En effet le document ne comporte aucune date, par l'an du monde ou par l'indiction. Il n'y a pas lieu d'être trop surpris: ce n'est pas à proprement parler un acte officiel, mais une παράδοσις (l. 6, παραδέδωκα; l. 24, παραδεδώκαμεν), un « envoi en possession », établi en exécution de l'ὁρισμός d'un despote (l. 1, ὡρίσθην; l. 25, ὁρισμῷ) que l'auteur de notre acte dut conserver par devers lui et qui ne nous est pas parvenu. Quant au signataire de l'acte, Νικόλαος ὁ Προμουντηνός, il n'est pas, autant que je sache, connu par ailleurs.

On pouvait espérer trouver dans d'autres pièces du dossier du Rossikon, relatives aux terrains que le couvent posséda dans la région de Révénikia, une indication. Il y faut renoncer. Nous avons bien (*Acta Rossici,* n. 20) un chrysobulle d'Andronic II, de Septembre 1311, destiné à remplacer les titres de propriété récemment détruits dans un incendie du couvent, et qui mentionne notamment: ἀγρίδια τέσσαρα περὶ τὴν Ἀραβενίκειαν διακείμενα καὶ οὕτω πῶς ἐπωνομαζόμενα τὸ

Δράτζοβον, τὸ Σκλίκον, τοῦ Τιμωτᾶ καὶ τὴν Λέσκαν. Mais si l'ἀγρίδιον τοῦ Τιμωτᾶ rappelle le χωρίον τοῦ ἐπιλεγομένου Τιμωτοῦ de notre texte (où ce bien n'est qu'un repère pour le bornage), et si ce chrysobulle établit que dès le début du XIV[e] siècle, et sans doute plus tôt, le Rossikon possédait des domaines dans la région, il ne fait pas mention du champ τοῦ Ποκρεντοῦ, objet de notre document, et ferait plutôt penser qu'en 1311 cette terre n'appartenait pas encore au couvent. Il n'y a d'autre part rien à tirer d'un chrysobulle de Jean V Paléologue, de Septembre 1353 (*Acta Rossici*, n. 21), qui confirme encore au Rossikon la possession de domaines sis dans la région de Révénikia, mais non désignés nommément.

Nous n'avons donc plus qu'un moyen de dater notre acte: c'est d'identifier le despote, ayant apparemment gouverné en Chalcidique et par conséquent à Thessalonique et au Mont Athos, *et frère du basileus régnant au même moment à Constantinople* (l. 1-2 et 36-37), qui est le véritable auteur de la donation faite au Rossikon.

Pour qui est un peu familier avec les archives athonites et l'histoire de la Macédoine orientale, la première hypothèse qui se présente est qu'il s'agit de l'un des trois frères de Michel IX qui portèrent le titre de despote. Considérons-les tour à tour:

1) *Constantin*, second fils d'Andronic II, et d'Anne de Hongrie. C'est ce personnage qui dut prendre sous l'habit monastique à la fin de sa vie le nom de Callistos (1). Nous savons qu'il naquit après 1277, qu'il devint despote de Thessalonique en 1321, mais fut dès 1322 remplacé par Andronic III, et mourut avant 1329 (2). Il est bien connu dans les documents athonites. Nous savons par l'acte de Kutlumus n. 21 qu'il avait fait, à une date indéterminée, des donations de terres au couvent d'Alypiou, dans la région d'Ezova. L'acte de Chilandari n. 56, de Février [1321], est une lettre

(1) P. Lemerle, *Actes de Kutlumus* (*Archives de l'Athos*, II), Paris, 1945, n. 21.

(2) A. Th. Papadopoulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen 1259-1453, Inaug. Diss. München*, 1938, n. 60, p. 37; F. Dölger, *Epikritisches zu den Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden, mit Bemerkung zur byzantinischen Despotenurkunden, Archiv für Urkundenforschung*, XIII, 1933, p. 63.

d'Andronic II au despote concernant des biens de Chilandari dans la région de Mélénik. Et les éditeurs des actes de Chilandari ont également attribué à Constantin, et daté de 1321, un horismos du mois d'Août indiction 4, concernant un moulin de Chilandari sis à Chantax. Nous ne pouvons cependant pas songer à attribuer à ce despote la donation faite au Rossikon : Michel IX étant mort le 12 Octobre 1320, et les témoignages de Grégoras et de Cantacuzène (1) permettant de penser que Constantin ne fut pas despote de Thessalonique avant 1321, il ne pouvait plus à cette date être dit frère de l'empereur régnant. On s'étonnerait par contre de ne pas voir mentionnée sa filiation par rapport à Andronic II.

2) *Jean*, premier fils d'Andronic II et Irène de Montferrat. Né en 1286, créé despote à l'âge de 8 ans en 1294, il ne dut venir à Thessalonique qu'assez peu de temps avant sa mort, qui survint en 1308 (2). Il est cité, dans un acte émanant d'Andronic III (*Actes Chilandari*, n. 67, l. 4 sq.), comme ayant fait à Thessalonique un échange de terrains avec un certain Eurippiôtès, et dans ce texte qualifié par Andronic III de θεῖος en même temps qu'ἐκεῖνος. Nous ne pouvons pas davantage songer à lui, car il faudrait dater notre acte avant 1308, et nous avons vu qu'en 1311, le chrysobulle d'Andronic II pour le Rossikon mentionné plus haut ne connaît pas encore la terre τοῦ Πορφεντοῦ. De plus la dernière observation faite à propos de Constantin demeurerait valable pour Jean.

3) *Démétrius*, dernier fils d'Andronic II, né après 1294, mort probablement après 1340, créé despote à une date inconnue (3). C'est lui que sa mère Irène, vers 1308-1310, envoya comme héritier présomptif à la cour de Milutin, lequel avait épousé Simonis, sœur de Démétrius, mais n'en pouvait avoir d'enfants : des raisons de santé ramenèrent d'ailleurs bientôt Démétrius à Thessalonique. Il est l'auteur des actes de Chilandari n.os 86 et 87, en Novembre 1322, ainsi que d'un prostagma pour Xéropotamou du mois d'Août 1324 (4). Il est

(1) Cités par F. Dölger, loc. cit.
(2) A. Th. Papadopoulos, op. cit., n. 61, p. 38.
(3) Ibid., n. 63, p. 40.
(4) F. Dölger, op. cit., p. 64, n. 1.

destinataire, en 1323, d'un prostagma d'Andronic II, qui est l'acte n. 95 de Chilandari. Il est encore l'auteur de l'acte de Chilandari n. 76, mais celui-ci ne doit pas être daté de 1321, comme l'avaient proposé les éditeurs, mais de 1322, selon F. Dölger (1). Enfin il n'est pas l'auteur de l'acte de Chilandari n. 30, que les éditeurs lui avaient attribué avec la date de 1314, et que F. Dölger attribue avec raison au despote Andronic Paléologue et date de 1419. F. Dölger estime que Démétrius « spätestens im Herbst 1322 seine Herrschaft in Thessalonike angetreten haben muss », et encore « kann erst nach dem Frühjahr 1322 Despot geworden sein ». Son frère le basileus Michel IX étant mort à cette date, nous devons écarter Démétrius pour les mêmes raisons qui ont fait écarter son demi-frère Constantin.

Malgré le grand nombre de personnages qui ont porté sous les Paléologues le titre de despotes — mais en fait un petit nombre furent effectivement despotes dans la région de Thessalonique, et en même temps frères de l'empereur régnant — il ne reste plus, me semble-t-il, qu'une hypothèse qui mérite d'être retenue. Il s'agit du despote Andronic Paléologue, troisième fils de Manuel II et d'Hélène, — celui-là même qui vendit Thessalonique aux Vénitiens en 1424 (2). Dans cette région il succédait à Jean VII, mort en Septembre 1408. Lui-même mourut en 1428. Il était donc frère du basileus Jean VIII, qui occupa le trône de Constantinople de 1425 à 1448. S'il s'agit bien de lui, la donation au Rossikon doit donc se placer après 1425, mort de Manuel II et avènement de Jean VIII, et avant 1428, mort du despote Andronic. A cette identification et à cette datation, on pourrait objecter d abord que les actes connus du despote Andronic (3) se situent dans les années 1416-1421, c'est-à-dire du vivant de son père Manuel II, ce qu'il est impossible d'admettre pour le nôtre ; et ensuite, qu'après 1424 il semble établi qu'Andronic a quitté la région de Thessalonique et s'est retiré dans le Péloponnèse (4). Mais cette dernière circonstance

(1) Op. cit., p. 64, n. 1 et p. 68.
(2) A. Th. Papadopoulos, op. cit., n. 93, p. 61 sq.
(3) Ils sont énumérés par F. Dölger, op. cit., p. 61 et n. 1 et p. 66 sq.
(4) A. Th. Papadopoulos, loc. cit.; F. Dölger, loc. cit.

n'empêchait assurément point qu'il eût conservé des domaines personnels à Révénikia, et qu'il eût, étant déjà retiré dans le Péloponnèse, fait don de l'un d'eux aux moines du Rossikon, en échange de leurs prières. Cela explique au contraire fort bien qu'au lieu d'un acte signé du despote lui-même, nous ayions seulement un acte établi sur son ordre par l'intendant de ses biens en Macédoine. Telle est l'hypothèse à laquelle je m'arrête, et que je propose à l'appréciation des spécialistes.

Paris

Paul Lemerle.

# Remarques
# sur la position des entrées latérales dans les Mosquées d'Orient et d'Occident

On ne saurait exagérer le rôle de la porte dans la composition des façades. Elle est vraiment, avec le porche au fond duquel elle s'ouvre, le grand thème de la parure monumentale. Dans l'église chrétienne, romane ou gothique, sa position est déterminée par l'économie générale du plan Elle en annonce magnifiquement l'ordonnance interne. Une porte principale, percée dans l'axe, donne entrée dans la nef, et elle est fréquemment flanquée de deux portes secondaires qui accèdent aux bas côtés. A la cathédrale de Bourges, le doublement de ces collatéraux s'exprime en façade par deux nouvelles portes, et les cinq portails tiennent toute la largeur de l'édifice. Les faces latérales ont aussi leurs portes. Elles sont percées aux extrémités du transept. Celui-ci introduit un nouvel axe dans l'ordonnance générale et traverse l'église comme une seconde nef maîtresse rappelant en plan et en élévation le vaisseau principal. De grandes roses illuminent les parties hautes. Des portails y donnent directement entrée, et ils prennent, dans une église comme Notre-Dame de Chartres, l'ampleur que l'on sait.

Cette localisation des entrées appartient en propre à l'architecture religieuse de notre moyen âge. La basilique primitive, dont l'église est issue, n'attribue pas au transept, quand il existe, l'importance d'une nef où l'on pénètre directement. Plusieurs portes donnent accès dans le sanctuaire : la principale s'ouvre au milieu de la façade et parfois deux portes plus petites la flanquent. Quand un narthex longe cette façade, des baies percent souvent les deux extrémités du narthex. Quand la basilique est précédée d'un atrium, une seule porte est aménagée dans le mur antérieur de clô-

ture; les murs latéraux semblent généralement en avoir été dépourvus. La salle de prière elle-même est assez souvent accessible par des portes secondaires percées sur les côtés; mais aucune disposition du plan ne paraît en avoir traditionnellement déterminé la place.

Entre la basilique à atrium et la mosquée, les analogies sont évidentes, et l'on admet sans peine que l'ordonnance de l'édifice chrétien influa sur l'élaboration de l'édifice musulman. Une vaste cour entourée de portiques précédant la salle hypostyle; celle-ci divisée en nefs qui fréquemment sont allongées dans le sens de la profondeur; la nef axiale plus large que celles qui la flanquent et rencontrant à son extrémité une nef transversale de même ampleur qu'elle, à la manière d'un transept; une coupole surmontant la rencontre de ces deux nefs maîtresses: telles sont les dispositions basilicales qui s'affirment notamment dans les grandes mosquées de Kairouan et de Cordoue. Des baies largement percées mettent en communication avec la cour toutes les nefs qui y aboutissent; la cour comme la salle hypostyle pouvant servir de lieu de prière. Quant aux portes qui donnent accès de l'extérieur à ces deux parties constitutives de la mosquée, aucune localisation ne leur est rituellement assignée. Seule la porte principale est d'ordinaire percée au milieu du mur antérieur de la cour; encore n'est-ce pas un trait constant. Il est remarquable que la Grande Mosquée de Kairouan ne présente pas de porte de ce côté. Presque invariablement, les façades latérales sont pourvues d'entrées plus ou moins nombreuses; mais le principe de leur répartition n'apparaît pas clairement. Si, comme il est vraisemblable, la nef transversale longeant le mur de la *qibla* (le mur du fond où se creuse le *mihrâb*) dérive du transept des basiliques, ses extrémités ne sont que rarement percées de portes comme celles des bras de la croix de nos églises. On n'imagine pas le flot des fidèles entrant par le fond de la mosquée pour se joindre aux rangs de ceux qui prient et risquant de rompre la validité de la prière en passant dans l'espace libre qui sépare l'orant du mihrâb et de ses abords (1).

(1) Sur la *sutra*, qui délimite l'espace obligatoirement vide devant le fidèle en prière, voir l'*Encyclopédie de l'Islam*, s. v.

Cependant, parmi ces portes latérales, il en est au moins deux dont la place paraît assez rigoureusement déterminée. Elles s'ouvrent symétriquement au fond de la cour, soit tangentiellement à la façade de la salle de prière, soit sous l'avant-dernière travée des portiques qui encadrent l'espace découvert. C'est sur ce détail des édifices religieux de l'Islâm que nous voudrions attirer l'attention.

***

La distinction que nous venons d'indiquer quant à la place de ces portes latérales pourrait fournir un principe de classement valable pour les mosquées d'Orient et d'Occident.

Au premier groupe — celui des mosquées dont deux portes s'ouvrent dans la cour tangentiellement à la façade de la salle de prière — appartiennent les deux plus vieilles mosquées d'Egypte: d'abord *la mosquée de ʿAmr*, non à vrai dire dans son premier état, que des agrandissements multiples ont oblitéré, mais telle qu'elle dût être après l'extension de 827, telle que des sondages ont permis à M. Creswell d'en reconstituer le plan (1); en second lieu la mosquée d'Ibn Toûloûn (876-879). La salle de prière de la mosquée de *ʿAmr* compte sept nefs transversales, non dirigées en profondeur selon le type basilical. Une huitième nef (en partant de la qibla) aboutit à l'angle postérieur de la cour. Une porte percée dans le mur Nord-Est s'ouvre sous cette huitième nef, donc tangentiellement à la façade de la salle. Comme la mosquée de ʿAmr, *la mosquée d'Ibn Toûloûn* comporte des nefs transversales. On ne compte pas moins de sept portes sur chacune des faces latérales. La troisième, en partant de la qibla, est tangente à la façade de la salle de prière. Celle de la face Sud-Ouest est précédée d'une fontaine à ablutions bâtie par le Sultan Qaït bey (fin du XV$^{e}$ siècle), ce qui souligne l'importance de cette porte comme entrée de la mosquée.

Le IX$^{e}$ siècle, qui voyait l'extension maxima de la mosquée de ʿAmr et la construction de celle d'Ibn Toûloûn, était témoin en Ifriqiya, l'actuelle Tunisie, d'une remarquable floraison architecturale due aux Emirs Aghlabides. Alors s'élè-

(1) A. Creswell, *Early Moslim Architecture*, II, pp. 188 et suiv.

vent la Grande Mosquée de Kairouan, rebâtie en 836, agrandie en 862, puis vers 875; la Grande Mosquée de Sousse, fondée en 850; la Grande Mosquée de Tunis, qu'une inscription date de 875.

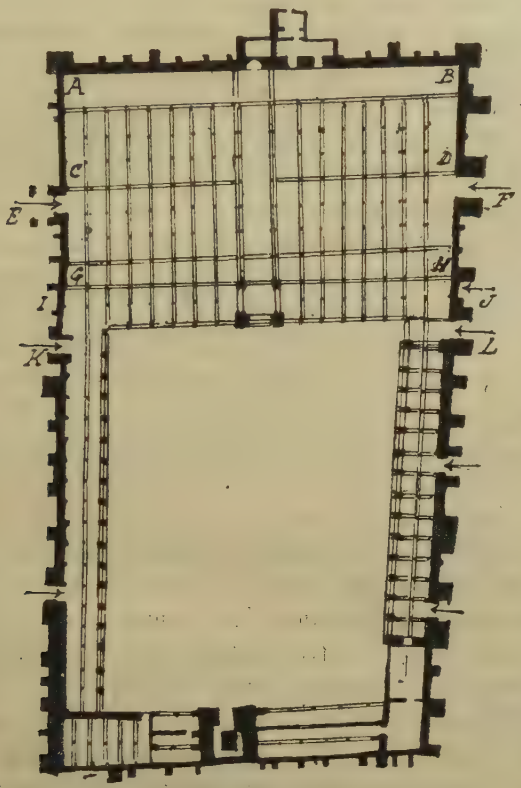



Fig. 1 — Grande Mosquée de Kairouan.

Il est assez difficile de reconnaître l'œuvre des campagnes de travaux successives qui amenèrent *la Grande Mosquée de Kairouan* (fig. 1) à son état actuel. Nous savons que la partie postérieure de la salle de prière avec le mihrâb date de 836, et nous sommes tentés de limiter ce premier oratoire à la nef transversale du fond et aux trois travées qui la précèdent (ABCD). Une arcade et le mur qu'elle porte traversent les nefs, — sans toutefois enjamber la nef centrale, — et bordent cette partie présumée la plus ancienne de l'édifice. Deux entrées (EF) sont tangentes à cette arcade; l'une est devenue

Bâb Lalla Rayhâna. Le première extension, celle de 862, put porter la façade de la salle de prière à sa place actuelle; j'entends la façade dont la clôture de bois et ses lourds vantaux forment les baies (GH). Deux portes symétriques (IJ) étaient percées tangentiellement à cette clôture. Elles sont maintenant murées, mais celle de l'Ouest s'accuse par un renforcement (1). Des travaux de 875 daterait la double galerie qui règne comme un narthex en avant de la salle. El-Bekri attribue formellement à Ibrâhîm II (875-902) la coupole dite Qoubba Bâb el-bahoû, qui s'élève au milieu de ce narthex (2). La façade donnant sur la cour fut de ce fait reportée à près de neuf mètres en avant. Les portes ouvertes sous le narthex durent alors être condamnées et de nouvelles portes (KL) s'ouvrirent tangentiellement à la nouvelle façade. Celle de l'Ouest, donnant sur la rue de la Grande Mosquée et pourvue d'un porche en 1293, est connue sous le nom de Bâb el-mâ.

Ainsi la position de ces entrées latérales paraît bien préciser les étapes de l'extension progressive de la salle de prière au dépens de la cour.

Sensiblement contemporaine de la Grande Mosquée de Kairouan, *la Grande Mosquée de Sousse* va nous fournir l'occasion de remarques analogues. Elle aussi a subi des agrandissements, mais d'une autre nature que l'édifice kairouanais. Bâtie en 850, elle fut jugée trop exiguë à une date indéterminée, probablement au commencement du XI[e] siècle. Le mur du fond fut démoli et trois nouvelles travées lui furent ajoutées vers le Sud. En 1675, une galerie fut élevée le long de la façade de la salle de prière primitive. C'est cette salle qui nous intéresse, ou plus exactement les deux entrées, qui, à l'Est et à l'Ouest, débouchent sous les galeries latérales en avant de la façade du IX[e] siècle.

*La Grande Mosquée de Tunis*, datée de 865 (250 hég.) par une inscription, compte deux portes s'ouvrant dans la cour

(1) Saladin, *La Mosquée de Sidi Okba* (1899) l'indique dans son plan. A. Creswell, *Early Moslim Architecture* II, p. 217 la signale également. Il insiste sur l'absence de narthex dans ce second état et en rapproche la Grande Mosquée de Sousse.

(2) El-Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale*, texte (1911) p. 24, trad. de Slane (1913) p. 55.

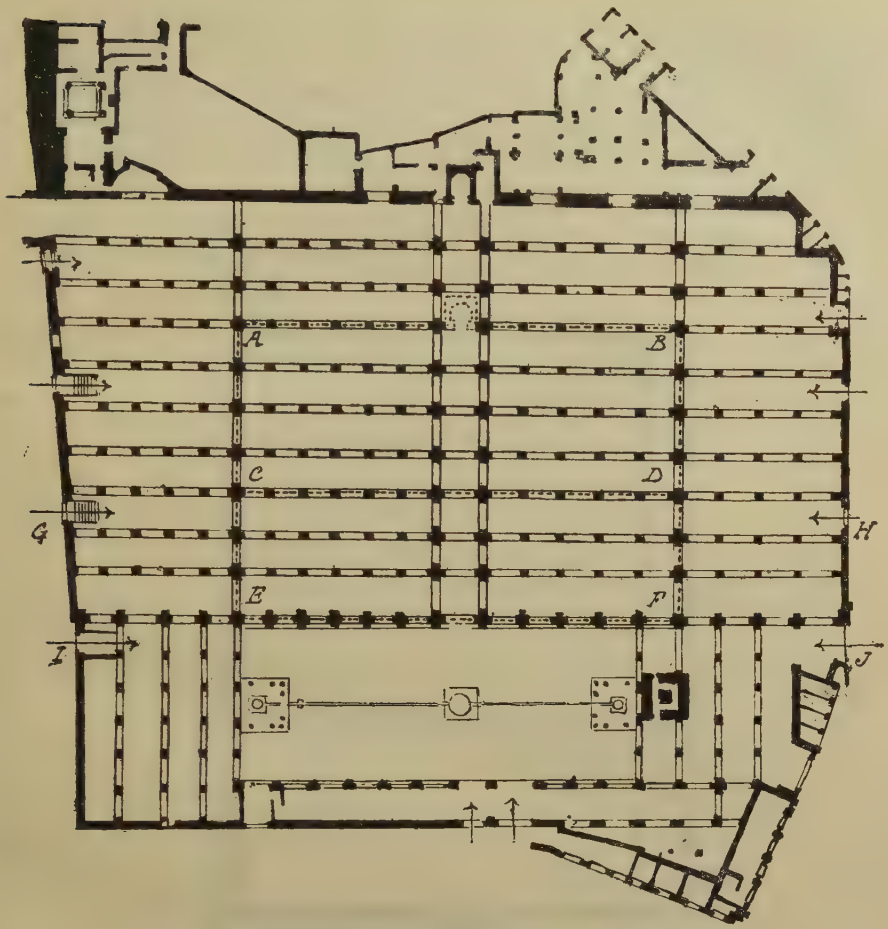



Fig. 2. — Fès. Mosquée de Qarawîyn d'après E. Pauty.

près de la salle de prière, non à vrai dire rigoureusement symétriques: l'une au niveau de la façade, l'autre en face de l'avant dernière travée de la galerie latérale. Elle établit en quelque sorte la transition entre le type des mosquées que nous étudions et celui que nous examinerons tout à l'heure.

Si, progressant dans le temps et l'espace, nous abordons le Maghreb du XII[e] siècle, deux sanctuaires importants nous retiennent: la Qarawîyn de Fès et la mosquée de Hassan à Rabat.

La première, *la Qarawîyn de Fès* (fig. 2), atteignait en 1135 ses dimensions actuelles; mais deux campagnes de travaux

avaient précédé cette dernière extension. Une sorte de cristallisation, analogue à celle de la Mosquée égyptienne de ʿAmr, avait accru la Qarawîyn autour d'un noyau central qui datait de 895 et qui avait reçu en 956 un premier agrandissement.

Les chroniqueurs Ibn Abi Zarʿ et El-Jaznaï permettent de délimiter assez exactement le sanctuaire du IXe siècle (ABCD). Il mesurait une trentaine de mètres du Nord au Sud, — de la façade bordant la cour à la qibla. La cour, très peu

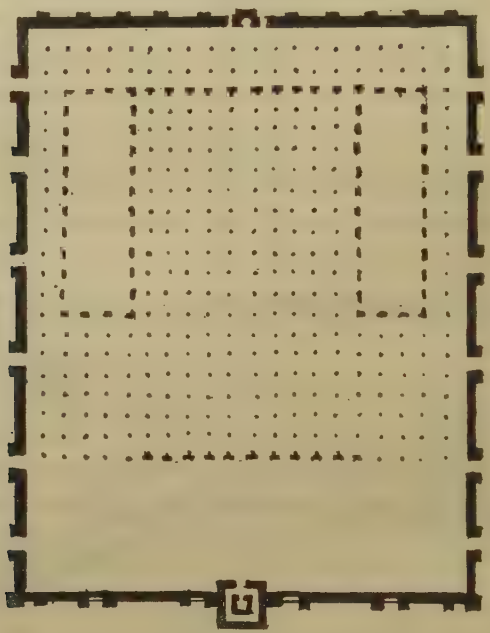


Fig. 3. — Rabat. Mosquée d'Hassan.

profonde (CDEF), occupant l'espace que devaient recouvrir en 956 les trois premières nefs qui ont subsisté. La salle comptait quatre nefs transversales (parallèles au mur du fond); l'allée centrale, plus large que les autres travées, se signale encore à l'extérieur par la surélévation de son toit.

Cette mosquée primitive devait être étendue au Xe siècle vers l'Est, l'Ouest et le Nord, et, au XIIe siècle, vers le Sud, côté de la qibla. Les murs d'enceinte furent reculés; toutefois on présume que l'ordonnance initiale fut rappelée dans le nouvel état. De même que le mihrâb était reculé, vers le

Sud, les portes latérales durent être poussées vers l'Est et vers l'Ouest. Or ces deux entrées s'ouvrent dans la salle de prière actuelle tangentiellement à la ligne des arcs que remplaça la façade primitive: à l'Est, Bâb Haïyoûn (G), à l'Ouest, l'ancienne Bâb el-Kotoubîyn (H).

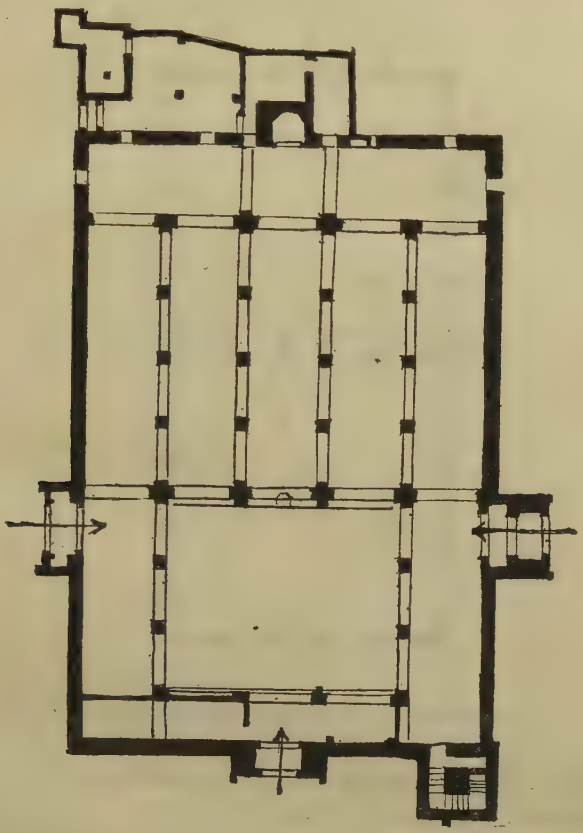


Fig. 4. — Fès. Jama' Hamra, d'après B. Maslow.

Agrandie en 956, la salle fut pourvue d'une autre façade donnant sur la cour. Deux nouvelles portes latérales précédèrent immédiatement l'arcade qui la prolongeait à l'Est et à l'Ouest: l'ancienne Bâb Ibn 'Omar (I) et Bâb ec-chemâ'în (J).

*La Mosquée de Hassan* (fig. 3), bâtie à Rabat en 1196 dépassait la Qarawîyn par son ampleur. Douze portes jalonnent les faces latérales: les deux avant dernières en partant

de la qibla occupent la place prévue de part et d'autre de la cour.

Et nous retrouverions encore ce trait de l'ordonnance traditionnelle à *Jamaᶜ el-Hamra,* mosquée dont un sultan Mérinide — peut-être Abou Yoûsof (1258-1286) — dota sa résidence de Fès-la-Neuve. D'une simplicité de plan presque classique (fig. 4), elle n'a que trois entrées: une porte au milieu de la

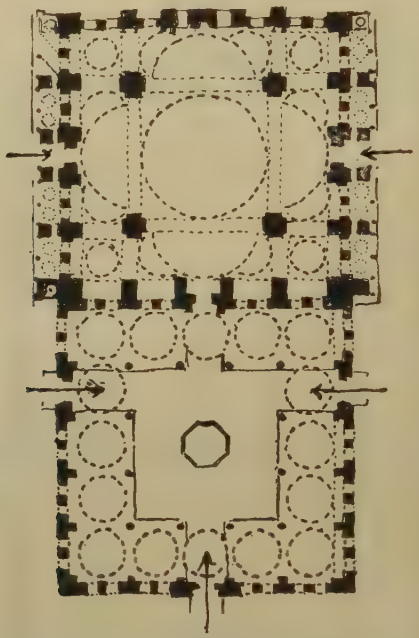


Fig. 5. — Istamboul. Chah Zadé Djamiᶜ, d'après A. Gabriel.

façade antérieure et deux portes latérales, rigoureusement tangentes à la limite de la salle de prière.

Tandis que la tradition relative aux portes latérales se conserve en Maghreb, elle se perpétue en Orient et revit dans les mosquées turques inspirées de Sainte-Sophie ou des basiliques de même famille (1). A Istamboul, *Soultân Mehmed Djamiᶜ* (1443), *Soultân Selim Djamiᶜ* (1520), *Chah Zadé Djamiᶜ* (1548) (fig. 5), *Soultân Soleymân Djamiᶜ* (1550), *Yéni Validé Djamiᶜ* (1614), *Soultân Ahmed Djamiᶜ* (1616), affectent

(1) Sur ces mosquées, voir Albert Gabriel, *Les mosquées de Constantinople* dans *Syria,* 1926, pp. 353 et suiv.

toutes un plan rayonnant à grande coupole centrale. Une cour encadrée de quatre portiques couverts par des petites coupoles juxtaposées précède la salle. On y accède du dehors par trois portes : l'une s'ouvrant sur la face principale opposée à la qibla ; les deux autres débouchant dans le fond de la cour tangentiellement à la galerie qui borde la salle.

***

Nous revenons en Occident pour rencontrer les mosquées de la seconde série, celle où les deux portes débouchent dans la cour, non plus tangentiellement à la salle de prière, mais à une faible distance de la façade de cette salle.

*La Grande Mosquée de Cordoue* nous en offre le premier exemple. Mais, là encore, un problème se pose. L'histoire de ce grand édifice ne nous est pas parfaitement claire. Utilisant des textes que M. Lévi-Provençal lui avait fait connaître, M. Elie Lambert a révisé les opinions admises sur les étapes de sa croissance (1). La première mosquée, celle de ʿAbd er-Raḥmân Ier 785) (fig. 6, ABCD), fut pourvue par Hichâm Ier (mort en 796) de tribunes réservées aux femmes. Il semble que ces tribunes surmontaient une galerie, sorte de narthex, tangent à la façade de la salle. Un des successeurs de Hichâm, ʿAbd er-Raḥmân II, voulut agrandir la mosquée devenue insuffisante. Il commença par ajouter deux nefs de part et d'autre des neuf nefs existantes. Il lui fallut donc démolir les deux murs latéraux. Ces deux murs furent percés de deux portes (GH) tangentes au narthex de Hichâm. Trois autres galeries, dont les tribunes étaient également accessibles aux femmes, encadrèrent la cour à l'Est, au Nord et à l'Ouest. Par la suite, le plan de la cour reçut de profondes modifications. Elle fut agrandie vers le Nord et le narthex fut supprimé. Mais les deux portes latérales subsistèrent, elles s'ouvrent encore à cinq mètres environ de la façade de l'oratoire et précisent la largeur du narthex disparu.

(1) E. Lambert, *L'histoire de la Grande Mosquée de Cordoue aux VIIIe et IXe siècle d'après des textes inédits,* dans *les Annales de l'Institut d'études orientales,* Alger 1936, II. pp. 165 et suiv.

Est-ce à cette modification fortuite du plan de Cordoue qu'il faut attribuer l'adoption en Occident du deuxième type? On pourrait le croire. La Grande Mosquée andalouse apparaît comme le berceau d'où toute l'architecture hispano-mauresque devait sortir. Il est certain que l'ordonnance nouvelle, l'aména-

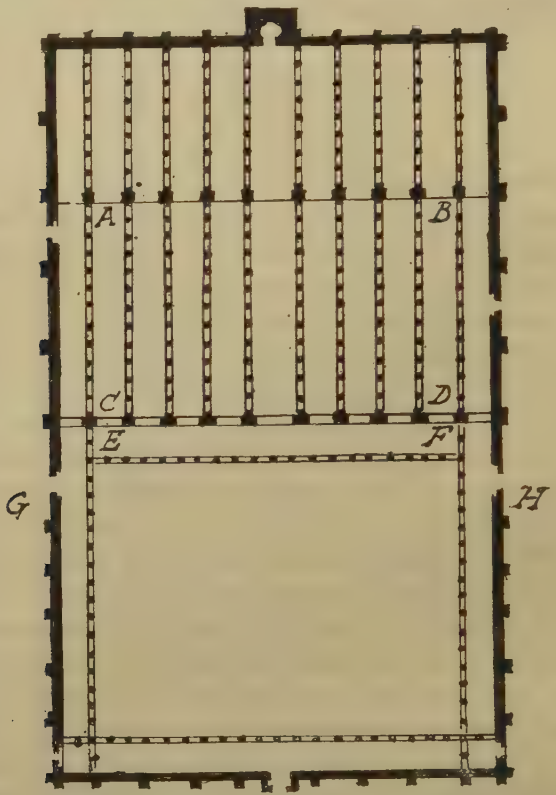



Fig. 6. — Plan schématique de la Grande Mosquée de Cordoue, vers la fin du règne de 'Abd er-Rahman II (852), d'après E. Lambert.

gement de deux portes s'ouvrant au fond de la cour, non tangentiellement à la façade, mais sous la seconde travée des galeries latérales qui la précèdent, furent adoptés au XII[e] siècle par les architectes des mosquées almohades: *la Mosquée de Tînmâl, la Kotoubîya* et *la Mosquée de la Qaṣba de Marrakech, la Grande Mosquée devenue cathédrale de Séville* (1), et

(1) Voir H. Terrasse, *La Grande Mosquée almohade de Séville* dans *Mémorial Henri Basset,* Paris 1928, II, pp. 249 et suiv.

qu'elles se perpétuent dans *la Grande Mosquée merînite de Fès ej-jdîd* (fig. 7), attribuée par la tradition à 1275, mais datée de 1395 par une inscription.

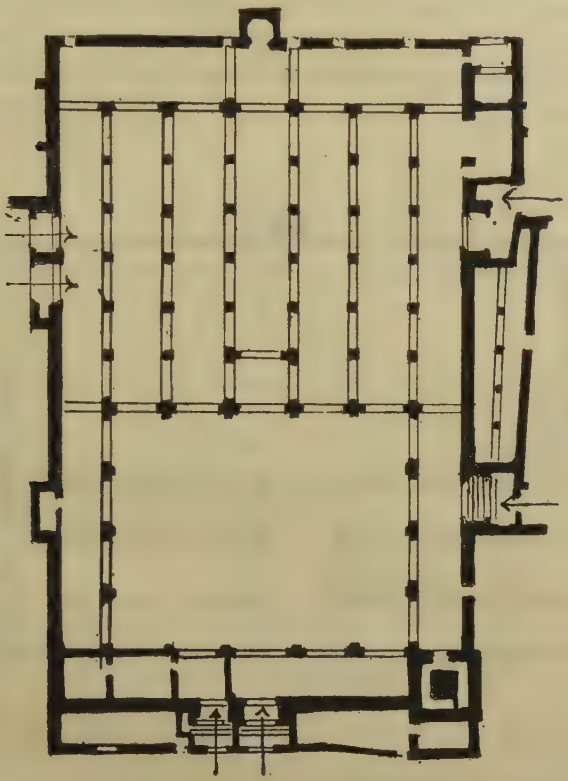


Fig. 7. — Fès la-Neuve. Jama' Rbîr, d'après B. Maslow.

Sans doute enrichirait-on sans peine ces deux séries et plus particulièrement la première. Il nous reste à rechercher à quel besoin répond ce trait de l'architecture religieuse musulmane, ou quelle tradition l'a imposé aux fondateurs de mosquées.

***

Aucune prescription rituelle ne semble avoir déterminé les architectes d'Islâm à ouvrir des portes au fond de la cour.

Aucune tradition pieuse ne semble inciter les fidèles à pénétrer dans le lieu saint par ces deux portes plutôt que par quelqu'une des autres. Seule la commodité des usagers détermine leur choix. Certes les Kairouanais entrent de préférence à la Grande Mosquée par l'une d'elle, Bab el-Mâ, la Porte de l'Eau, ainsi nommée par ce que les gens du quartier viennent par là pour puiser aux citernes qui s'étendent sous la cour, et ils s'en retournent par le même chemin; mais les

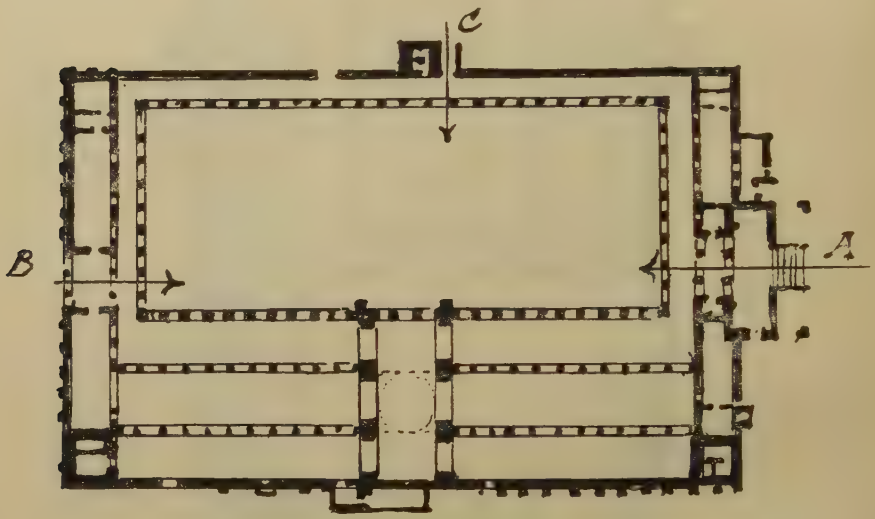



Fig. 8. — Grande Mosquée de Damas.

Fâsis, entrant à la Mosquée de Qarawîyn, paraissent emprunter plutôt les portes de la façade antérieure, qui donnent sur une des rues les plus fréquentées de la ville.

On doit chercher une autre raison pour expliquer cette disposition caractéristique du plan, et c'est l'archéologie qui nous la fournira.

*La Grande Mosquée de Damas* (fig. 8) semble bien en conserver le prototype. Deux portes latérales de grande allure (AB) s'ouvrent au fond de la cour tangentiellement à la façade de la salle de prière. Ces deux portes occupent une place que justifie l'histoire du monument. Nous devons brièvement rappeler cette histoire.

La Grande Mosquée de Damas occupe un très ancien

lieu de culte. Au sanctuaire du dieu Syrien Haddâd succéda un temple de Jupiter. Ce temple (fig. 9) comportait « trois enceintes disposées concentriquement: la première, qui délimitait le *téménos* du dieu, affecté du droit d'asile, mesurait 360 mètres sur 310 mètres » (1). Dans l'axe de la façade principale — le petit côté oriental du rectangle — est aménagée une entrée que précède un propylée à colonnes. « Au milieu

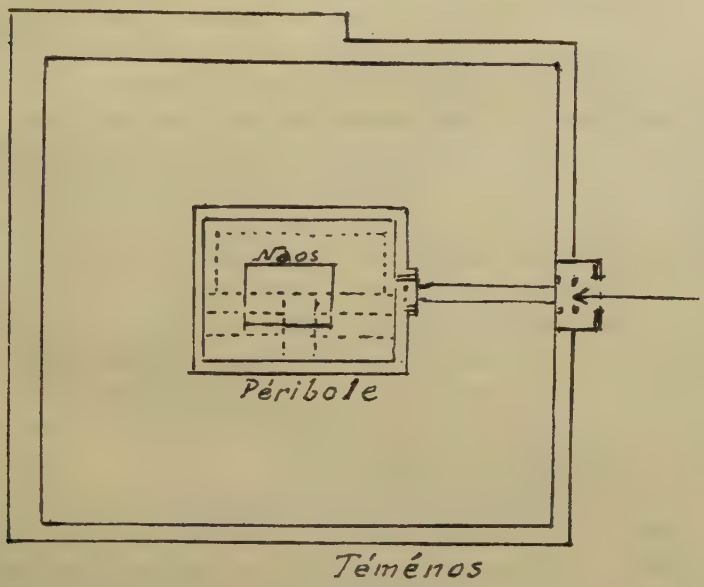



Fig. 9. — Plan schématique du temple de Damas.

de l'esplanade se dresse la seconde enceinte, le *péribole*, mesurant environ 160 mètres sur 100 ». Elle aussi est pourvue d'un propylée oriental qui précède une triple baie et qu'une voie relie à l'entrée triomphale du téménos. Le péribole enveloppe à son tour le temple proprement dit *(naos, cella)*, qui abrite la statue et le trésor du dieu. C'est dans le péribole que les Chrétiens construisent la basilique de Saint-Jean

(1) Nous empruntons ces termes et plusieurs des phrases qui suivent à l'étude claire et solide de M Jean Sauvaget, *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas*, dans la *Revue des Etudes islamiques* 1934, pp. 422 et suivantes.

Baptiste et que le grand bâtisseur de la dynastie oméiyade, le calife El-Walîd, aménagera la Grande Mosquée de la ville devenue capitale.

Il semble que le péribole fut alors entièrement déblayé des constructions préexistantes, mais l'enceinte subsista avec ses hauts murs antiques, les tours qui en marquaient les angles Sud-Est et Sud-Ouest et la porte à trois baies qui précédait le propylée. La mosquée va s'installer dans cette coquille vide. « La partie Nord du terrain sera occupée par une cour entourée de portiques » sur trois de ses faces (Est, Nord et Ouest). « Tout le long du mur Sud du péribole, s'allongeant dans le sens même où les fidèles doivent former leurs rangs pour la prière, une immense salle offrira à la communauté musulmane un local de rassemblement ». Cette salle occupera l'espace compris entre le mur Sud, devenu mur de qibla, et la vieille porte à propylée qui s'ouvre au milieu de la face Est de l'ancien péribole Une autre porte lui fera pendant au milieu de la face Ouest. La première qui prend le nom de Bâb Djaïroûn (A) et la seconde désignée sous le nom de Bâb el-barîd, Porte de la poste aux chevaux (B), s'ouvrent de part et d'autre de la cour, et la ligne qui va de l'une à l'autre longe la façade de la salle.

C'est ainsi qu'une disposition du plan, qui vient du fond des âges et que justifiaient les rites du culte païen, s'incorpore au plan de la mosquée. C'est ainsi que cette ordonnance préislamique, dont l'architecte syrien a tiré le meilleur parti, s'imposera aux futurs bâtisseurs des édifices religieux d'Occident et d'Orient.

Il est à peine besoin de souligner l'importance de la Grande Mosquée de Damas, « première réalisation monumentale de l'Islâm ». C'est elle qui fournira le modèle des premiers minarets, tours carrées à la manière des clochers syriens. Le minaret de Kairouan et, plus tard, celui de Cordoue occuperont la même position axiale que le minaret damasquin de la Fiancée. A Cordoue, la future porte du Pardon, contiguë au minaret, s'ouvre à la même place que Bâb el-Farâdis de Damas (fig. 8, C). A Cordoue et à Kairouan comme à Damas, une porte percée dans le mur de la qibla et un passage privé permettront au souverain de venir de son palais voisin assister à la prière publique.

La tradition syrienne, le prestige de la Grande Mosquée de Damas s'étendront à travers les pays d'Islâm (1) et survivront pendant des siècles à l'effondrement du califat omeiyade. La position de ces portes latérales des mosquées semble bien nous en offrir une preuve de plus.

Alger.

GEORGES MARÇAIS.

(1) Nous l'indiquions déjà dans un article paru en 1906 dans la *Revue africaine* (La Mosquée d'El-Walîd à Damas et son influence sur l'architecture musulmane d'Occident). Certaines affirmations de ce travail vieux de quarante ans ne laissent pas de nous paraître médiocrement étayées.

# La patrie de Jean Cassien

On s'est efforcé, dans un mémoire récent [1], de montrer que la *controversia de sancti Cassiani patria* [2], qui a fait couler tant d'encre depuis le XVII[e] siècle, était moins insoluble qu'obscurcie par un foisonnement de discussions mal conduites. La solution s'offre à nous dans le témoignage apporté par Gennade de Marseille, au début de la notice qu'il consacre à Jean Cassien dans le chapitre LXII de son *de Viris illustribus:* témoignage que nous avons tout lieu de juger bien informé, dont la teneur est, paléographiquement, bien assurée et le sens parfaitement clair. CASSIANUS, NATIONE SCYTHA... signifie que Jean Cassien est originaire de la province romaine de Scythie Mineure: disons, en termes modernes, que ce Latin d'Orient est un Roumain de Dobrogea.

Sans revenir sur cette démonstration [3], je voudrais suggérer ici qu'on peut préciser davantage: la patrie de Cassien doit être cherchée dans la partie Ouest du territoire dépendant de la cité d'Histria, près de la limite qui le sépare de celui d'Ulmetum, quelque part dans la vallée de la Casimcea, près du village actuel de Şeremet, soit à 40 km. environ au Nord-Nord-Ouest de la ville moderne de Constantza.

Déjà le témoignage de Cassien lui-même orientait la recherche vers la Dobrogea du Nord [4]: au début de sa

(1) H. I. MARROU, *Jean Cassien à Marseille,* ap. *Revue du Moyen Age Latin,* t. I (1945), p. 1-17.

(2) Pour reprendre l'expression du Bollandiste CUPER, AA. SS. *Jul.* V, p. 461.

(3) J'ai écarté les objections que m'oppose le livre de L. CRISTIANI, *Cassien* (coll. *Figures monastiques*), Saint Wandrille, 1946, dans le compte-rendu que j'en ai donné ap. *Revue du Moyen Age Latin,* t. II (1946), p. 329-332.

(4) Cf. *Jean Cassien à Marseille*, p. 13.

XXIV[e] Conférence, notre auteur s'est attardé à évoquer en quelques mots « le pays où était situé le domaine héréditaire de (ses) ancêtres: le charme de ce riant paysage se peignait à nos yeux; que d'agrément et de convenance (pour la vie monastique) dans les vastes solitudes qui s'y étendent, où un moine pourrait jouir de l'isolement des forêts en y trouvant aussi toutes facilités pour s'y ravitailler » (1).

A l'intérieur de la province de Scythie Mineure, cette description ne saurait s'appliquer à la partie Sud de la Dobrogea, ce « plateau steppique », balayé par les vents « qui y soulèvent en été des tourbillons de poussière », et qui n'a guère de forêts, sinon dans les ravins qui le découpent du côté du Danube (2). Elle s'accorde très bien, par contre, avec le pays de collines de la Dobrogea du Nord, au relief beaucoup plus varié, où des hauteurs sauvages couvertes de belles forêts, « des futaies de tilleuls aux larges feuilles », alternent avec des vallées, véritables « oasis de verdure », très anciennement peuplées et activement cultivées (3).

C'est précisément au cœur de ce curieux pays qu'un document épigraphique nous invite à fixer la patrie de Cassien. Ce nom de *Cassianus*, régulièrement dérivé du gentilice de l'illustre maison des *Cassii*, est très répandu dans l'onomastique latine (4) et s'est en particulier souvent rencontré dans des inscriptions des provinces balkaniques (5). Il n'y a rien de surprenant à le trouver aussi en Dobrogea: une épitaphe, en langue grecque, de Callatis nous conserve le souvenir d'un Simplicius, fils de Cassianus; mais il s'agit d'un étranger, un juriste syrien, venu s'établir en Scythie:

(1) *Conl.* XXIV, 1, 3, p. 675 PETSCHENIG : *tunc praeterea ipsorum locorum situs, in quibus erat maioribus nostris auita possessio, ipsarumque amoenitas iucunda regionum ante oculos pingebatur, quam grate et congrue solitudinis spatiis tenderetur, ita ut non solum delectare monachum possent secreta siluarum, sed etiam maxima uictus praebere compendia.*

(2) Je me réfère à E. de MARTONNE, ap. P. VIDAL DE LA BLACHE et L. GALLOIS, *Géographie Universelle*, t. IV, *Europe Centrale*, 2[e] partie p. 787-788.

(3) Ibid. p. 782-784 ; pl. CXXXV, A.

(4) *Thesaurus ling. lat., Suppl.* I, c. 238-239, s. v. CASSIANUS.

(5) Ainsi CIL. III, 4041, 4150, 4393, 4452, 7467, 7848, 11222, 13704 cf. 12588.

Συνπλίκιος υἱὸς Κασσιανοῦ, Σύρος τῷ γένι, νομικός... (1).

Sa date, tardive (V-VI[e] s.) l'écarte par ailleurs du débat qui nous occupe.

Beaucoup plus significatif est le témoignage de deux inscriptions rupestres, découvertes par V. Pârvan en 1912 et auxquelles on ne semble pas avoir, jusqu'ici, accordé assez d'attention (2). Elles se lisent, gravées à même le rocher calcaire, aux deux extrémités d'une sorte d'amphithéâtre naturel ouvert dans le massif escarpé de l'Apus qui borde au Sud la vallée de la Casimcea, un petit fleuve côtier dont le nom antique paraît avoir été *Calabaeus*, à quelque distance à l'Ouest du village déjà nommé de Şeremet.

La première, disposée sur deux lignes dont la première a 1,90 m. de large, porte :

Ὅροι Καριανῶν καὶ
Σπελοῦχα.

La seconde, gravée au dessus d'une sorte de banquette creusée dans le roc, est aussi composée de deux lignes (longueur de la 1[ère].1 : 1,28 m.) :

Ὅροι Κασιανῶν
Σπελούχων.

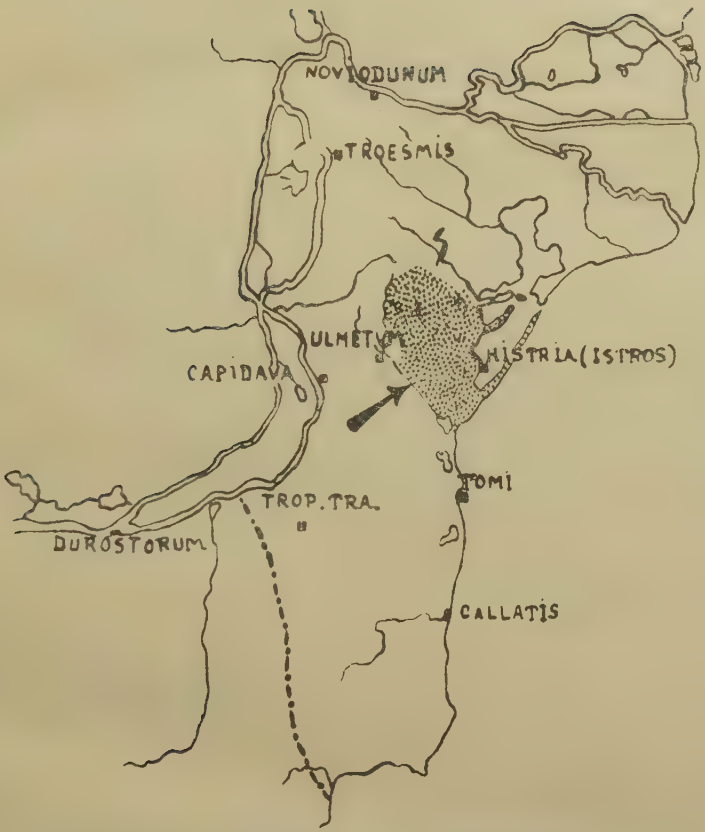
La forme des lettres, de belles capitales, un peu irrégulières (3) permet d'attribuer ces textes au II[e] ou au III[e] siècle ap. J.-C. Ils paraissent avoir été gravés avec quelque négligence : la même négligence se reflète dans leur rédaction,

(1) R. Netzhammer, *Die altchristliche Kirchenprovinz Skythien (Tomis)*, ap. *Strena Buliciana*, p. 412, n. 32.

(2) V. Pârvan, *Descoperiri nouă în Scythia Minor*, VIII, *Stâncile cu inscripţii greceşti din pădurea Şeremtului*, ap. *Analele Academiei Române*, ser. II, t. XXXV (1912-1913), *Memoriile Secţiunii Istorice*, p. 532-538 ; résumé français : *Rochers avec inscriptions grecques dans la forêt de Şeremet*, p. 549-550.

La présente note doit beaucoup à M. S. Lambrino, directeur de l'Ecole Roumaine de Rome et à mon collègue à la Sorbonne, M. J. Boutière, qui m'ont permis l'un de connaître, l'autre d'utiliser la bibliographie roumaine du sujet.

(3) V. Pârvan, ibid. pl. XIV, 1-2 ; XI, 2. La hauteur des lettres varie, pour la première inscription, de 9 à 15 cm., pour la seconde de 10 à 12 cm.




La province de Scythie Mineure. (Le grisé désigne le territoire de la cité d'Histria ; la pointe de la flèche marque l'emplacement des inscriptions rupestres de Şeremet).

car, pris en lui-même, le texte de chacun n'offre pas de sens bien satisfaisant: « Limites des Cassiens et Grotte », « Limites des Grottes des Cassiens » (1), ou, si l'on veut (2), « Limites des Cassiens des Grottes ». Comme l'a bien vu leur premier éditeur, ces deux inscriptions sont en réalité parallèles et il faut corriger la première par la seconde, compléter inversement la seconde par la première, et lire, dans les deux cas:

Ὅροι Κασιανῶν καὶ Σπελούχων,

« Limites (du territoire) des Cassiens et (du district) des Grottes ».

Cette restitution est sûre: nos textes se rattachent en effet à une série nombreuse d'inscriptions d'époque impériale, qu'on rencontre aussi bien en pays grec qu'en pays latin, où à ὅροι correspond normalement *fines* (on trouve aussi *limes* et, en parlant du cippe lui-même, *terminus*) (3). Gravées le plus souvent sur des bornes, mais aussi à l'occasion, comme ici, sur des rochers (4), elles marquaient les limites d'une propriété privée ou d'un territoire, cité, province, etc. De tels exemples de bornage ne sont pas rares, en particulier, dans le reste de la province de Scythie mineure, qu'il s'agisse de *fundi* privés ou de propriétés collectives:

*... termini positi inter Bessi Ampudi villam et vicanos Buteridauenses* (5),

*fines pertinentes ad Tib. Cl. Firminum* (6),

*fines terras uici Parsal..., fines terrae uici... cos...* (7),

*fines terrae uici...* (8),

(1) Cf. Pârvan, ibid., p. 536, n. 1.

(2) Cf. M. Rostovtsev, *Storia economica e sociale dell'Impero Romano*, ed. ital., p. 288, suite de la n. 84: « gli abitanti son detti abitatori di caverne ».

(3) A. Schulten, ap. E. de Ruggiero, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, s. v. *Finis*, t. III, p. 89 b-94 a.

(4) Ainsi CIL, VIII, 7148; *Revue Africaine*, 1914, p. 343; *Revue des Etudes Anciennes*, 1927, p. 286.

(5) CIL. III, 14447.

(6) *Archaeologischer Anzeiger*, 1914, c. 441.

(7) CIL. III, 12488.

(8) CIL. III, 12508.

Leur rédaction obéit à quelques schémas fort simples: tantôt elles ne portent qu'un seul nom de propriétaire ou de communauté:

*limes fundi Sallustiani* (1),
*Albensium fines* (2),

et marquent simplement les limites établies par l'*adsignatio*. Tantôt, et c'est le cas des nôtres, elles présentent les noms de deux voisins et il faut les considérer comme transcrivant sur le sol le résultat d'une controverse *de iure territorii* (3). D'où le schéma auquel nous avons conformé nos deux textes, du type:

+ Ὅροι Ἀχιλ(λείου) κ(αὶ) Περ(γαμηνῶν),

« Limites du village d'Achilleion (ou de la propriété d'Achille) et (de la cité) des Pergaméniens (4).

Les deux inscriptions de la forêt de Şeremet signalent donc la frontière, un moment contestée, entre le territoire ou la propriété des « Cassiens » et celui des « Grottes », car σπελοΐχα, inintelligible en grec, ne peut être qu'une transcription du latin *spelunca*.

Il n'y a rien de surprenant à trouver un lieu-dit « les Grottes »: les *Itinéraires*, et les autres documents géographiques apparentés (*Table de Peutinger*, etc.) nous font connaître deux stations postales du nom de *Speluncae*, l'une en Italie, sur la *via Traiana*: c'est la dernière étape à l'Ouest de Brindisi (5), l'autre en Asie, dans la région du Pont, sur la route entre Comana et Nicopolis (6). Procope mentionne une bourgade du nom de *Spelunca* sur le territoire de Remesiana, au cœur de l'ancienne Mésie, entre Naissus et Serdica (7).

(1) CIL. VIII, 7148.
(2) CIL. IX, 3939, 3930.
(3) A. Schulten, ap. E. de Ruggiero, art. cité.
(4) H. Grégoire, *Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie-Mineure*, I, 60; et pour l'ambiguité du sens, L. Robert, *Etudes Anatoliennes*, p. 67 et n. 2.
(5) K. Miller, *Itineraria Romana*, c. 220; cf. Pauly-Wissowa, v. *Speluncae*, IIR., t. III, 2, c. 1610.
(6) Miller, ibid., c. 675.
(7) Procope, *de Aedificiis*, IV, 4, p. 123, l. 33 de l'éd. J. Haury.

L'examen des lieux permet de préciser la position réciproque des deux territoires conjoints: le massif calcaire de l'Apus est percé de nombreuses et belles grottes (1), si caractéristiques qu'on comprend sans peine que le pays ait pu être désigné par leur nom, aussi expressif que celui de « la Montagne » ou « la Forêt » pour les habitants d'Histria (2). Du coup, le territoire « des Cassiens » doit être reporté en dehors de ce massif, au Nord et à l'Est de la frontière naturelle que représente son rebord abrupt, donc sur le territoire de la dite cité d'Histria.

Mais qu'étaient ces Κασιανοί? V. Pârvan s'est demandé (3), s'il ne conviendrait pas de les mettre en relation avec le surnom de *Zeus Kasios*, dieu de la montagne syrienne de ce nom (4); mais ses considérations sur le caractère sacré de nos « Grottes » ne sont pas très probantes (5) et de toute façon le territoire des *Kasianoi* se situe en dehors de la région montagneuse supposée sacrée (6).

Comme V. Pârvan l'a lui-même bien senti, c'est dans une tout autre direction qu'il convient de chercher; tout nous invite à voir sous cette forme grecque la transcription d'un nom latin: la dérivation en *-anus*, le parallélisme avec les *Speluncae* / Σπελοῦχαι, enfin et surtout ce que nous avons appris sur la situation démographique et linguistique de la Dobrogea romaine.

Grâce aux belles découvertes et aux travaux poursuivis avec tant d'activité dans la région par les archéologues roumains (7), nous sommes aujourd'hui en mesure de nous faire

(1) Cf. V. Pârvan, mémoire cité, p. 563; pl. XIII.

(2) Ibid. p. 532.

(3) Ibid. p. 536-537; 549-550.

(4) Cf. par ex. le lexique de W. H. Roscher, t. I, c. 855, s. v. *Casius*, t. II, c. 970-974, s. v. *Kasios*, t. VI, c. 634, s. v. *Zeus(Kasios)*.

(5) Cf. de même M. Rostovtsev, *Storia...*, p. 288, suite de la n. 84: « non credo alla spiegazione religiosa data dal Pârvan ».

(6) Mém. cit., p. 537.

(7) On en trouvera sinon la synthèse, car il s'agit d'une compilation d'un caractère peu personnel, du moins un inventaire minutieux dans R. Vulpe, ap. Académie Roumaine, *Connaissance de la terre et de la pensée Roumaine*, t. IV, *La Dobroudja*, p. 35-454 : *Histoire ancienne de la Dobroudja;* portons toutefois à son actif la belle carte de la pl. XLVII.

une idée précise de l'évolution parcourue, au cours de l'Empire, par la province de Scythie. C'était une province bilingue, où, comme dans nos inscriptions, se mêlaient les éléments grecs et latins. L'hellénisme était solidement établi dans les villes de la côte du Pont-Euxin, les vieilles colonies mégariennes ou milésiennes d'Odessos (plus au Sud), Callatis, Tomi, Istros (Histria) et réussit toujours à s'y maintenir (1). La latinité s'appuyait sur les garnisons de la ligne du Danube, échelonnées sur tout le cours inférieur du fleuve, de Durostorum à Noviodunum, garnisons qui furent autant de noyaux autour desquels se développa l'institution urbaine: V. Pârvan a bien montré, dans le cas de Durostorum (aujourd'hui Silistrie) comment les baraquements, *canabae*, de la Légion *XI^a Claudia* et de ses vétérans ont servi de point de départ au futur municipe (2).

Entre ces deux lignes de fondations urbaines, grecques sur la côte, latines sur le fleuve et ses environs immédiats (Tropaeum Traiani), l'intérieur de la Dobrogea fut le théâtre, à travers tout le Haut-Empire, d'un intense mouvement de mise en valeur, de défrichement et de peuplement (3). Cette colonisation conserva toujours un caractère rural: c'était un pays de villages, *uici*, dont le territoire était attribué à telle ou telle cité: Ulmetum, par exemple était un *uicus* de Capidaua. Elle eut d'autre part un caractère essentiellement latin. Dès le II^e siècle, le territoire rural des cités grecques de la côte nous apparaît comme occupé par des populations romaines ou romanisées. La latinité, qui s'infiltre d'ailleurs à l'intérieur même du noyau urbain, triomphe dans la banlieue: la toponymie et l'onomastique y sont toutes romaines.

C'est en particulier le cas de la cité d'Histria dont le territoire rural apparaît divisé en bourgades, *uici*, où habitent côte à côte des colons romains et des barbares en voie de romanisation. Le plus souvent, ils sont désignés par un nom

(1) Peut-être même, d'une certaine manière, jusqu'à nos jours, si l'on en croit N. Iorga, ap. *Mélanges G. Glotz*, t. I, p. 453-459; mais l'hellénisme a été renforcé à l'époque byzantine,

(2) V. Pârvan, ap. *Rivista di Filologia*, 1924, p. 307 sq.

(3) Voir la belle évocation de M. Rostovtsev, *Storia...*, p. 284-288.

d'homme, *Vicus Quintionis* (1), *V. Celeris* (2), *V. Secundini* (3), sans doute celui de quelque colon influent, d'un grand propriétaire romain, comme ceux que des inscriptions désignent volontiers du terme honorifique de *princeps loci* (4).

Il n'y a pas de doute (V. Pârvan l'a bien pressenti) (5): quelque chose d'analogue se dissimule derrière notre vocable de Κασιανοί. Ce mot ne peut être que la transcription grecque du cognomen CASSIANUS. Il n'y a pas lieu de s'étonner de voir les *-ss-* rendues par un simple -σ-: la simplification des géminées est en grec un phénomène bien attesté, qui apparaît dès le III[e] siècle av. J.-C. et devient très fréquent à l'époque impériale, comme l'attestent les inscriptions (6). Cassianus s'y trouve fréquemment rendu par Κασιανός (7).

Mais que sont ces *Cassiani* d'Histria? Ce pourrait être le nom d'une famille de propriétaires fonciers dont le domaine aurait été juxtaposé au district des Grottes. Mais il semble qu'en pareil cas on l'aurait désigné par son gentilice plutôt que par son cognomen: c'est ainsi que le domaine alpestre des *Aveii* était borné par les incriptions rupestres, si bien restituées par M. Durry:

*hic fines Aveiorum* (8),
*hoc usque Aveiorum* (9).

Il paraît plus vraisemblable de supposer que les *Cassiani* sont non pas des propriétaires mais les habitants d'un *uicus* rural désigné, comme tant d'autres *uici* de la même cité d'Hi-

(1) *L'Année épigraphique*, 1919, n. 13; 1924, n. 142.
(2) Ibid. 1924, n. 147.
(3) Ibid. 1924, n. 148; 1927, n. 62, 64; 1934, n. 166.
(4) CIL. III, 772, 12491.
(5) Mém. cit. (*Anal. Acad. Rom.* 1912-13), p. 537.
(6) Cf. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, p. 230-231 et la bibliographie à laquelle il renvoie.
(7) IG². II, 1832; 1164; IGRRP. III, 1184: de même sur un ostrakon daté de 187 ap. J.-C.: U. WILCHEN, *Griechische Ostraka*, II, n. 1265. De même, on rencontre parfois, dans des inscriptions latines, la graphie *Casianus*: CIL. VI, 2787 b; III, 14147, 4; VIII, 19263.
(8) CIL. XII, 2325.
(9) M. DURRY, *L'inscription de la crête de Malissard (Massif de la Chartreuse)*, ap. *Révue des Etudes Anciennes*, 1927, p. 286-294.

stria par le cognomen d'un de ses premiers colons: il s'agirait d'un *Vicus Cassii* ou d'un *V. Cassiani.*

On peut hésiter entre les deux formes: la dérivation serait plus régulière si les *Cassiani* étaient les habitants d'un *V. Cassii;* mais d'autre part on aura noté que les *uici* d'Histria tiraient leurs noms d'un cognomen, *Quintio, Celer, Secundinus*, plutôt que d'un gentilice et on comprendrait que les habitants d'un *V. Cassiani* aient reculé devant la forme barbare qu'amenait la double dérivation * *Cassianiani.*

De toute façon, il apparait que le nom de Cassien était ainsi lié à un district rural de la cité d'Histrie. Lié à la terre et non à une famille, on s'explique que son usage ait pu se maintenir pendant un siècle et plus. Du coup s'explique le nom même que porte notre Jean Cassien: on n'a pas assez observé ce qu'a de bizarre l'accouplement d'un prénom chrétien à un cognomen de type classique: tout devient clair si Cassianus était, non pas un nom de famille, mais en quelque sorte un ethnique, marquant l'*origo* de notre moine Scythe: *Johannes Cassianus* devrait en quelque sorte se rendre en français par « Jean le Cassien: sorti d'une vieille famille de propriétaires fonciers [1], il portait tout naturellement le surnom géographique qui le rattachait à son canton natal.

Paris.

Henri Irénée Marrou.

[1] Cf. le texte des *Conl.* (XXIV, 1, 3) cité plus haut:... « *maioribus nostris auita possessio* ».

# Sainte-Sophie avant Justinien

## I. – L'edifice : catastrophes et restaurations.

Beaucoup de textes et beaucoup d'études, déjà : le sujet les méritait. Aux textes, revus avec soin, A. M. Schneider vient d'ajouter les données précises d'une fouille habile. Si nous reprenons un thème aussi bien traité, c'est pour en tirer le commentaire d'une notice singulière, suspecte, de prime abord, mais d'un haut intérêt.

Nous la prenons à la belle édition de Theodor Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, Lipsiae, MCMI et MCMVII, p. 26. 4 et 201. 16. Des deux écrits qui l'ont retenue, le plus ancien, Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί, j'ai tenté de le montrer dans le recueil jubilaire de l'Ecole d'Athènes, se peut dater entre la fin de 742 et le milieu de 746. Quant au second, les Πάτρια Κπόλεος, l'auteur de l'édition l'attribue à 995 (1).

Cette notice, notre seconde partie le montrera, nous paraît reposer sur un procès-verbal, rédigé avant l'incendie de 532. A ce moment, nous dit-on, on enleva de l'église 427 statues. De Constantin à Justinien, au cours de deux siècles, la Grande Eglise traverse bien des épreuves. Comment tant de statues purent-elles échapper à de tels périls ? Ceux-ci menaçaient surtout le corps principal : écroulement de la couverture ou incendie. Or, il est clair que les statues servaient plutôt à l'ornement des annexes ou des abords, doubles bas-côtés ou tribunes, narthex. Eusèbe, X. IV. 37-39, nous en décrit, à Tyr, les multiples détails : propylon, atrium à por-

(1) Fasc. II, p. III.

tiques, avec clôtures réticulées, propyla encore, de l'atrium aux nefs, et ceux-ci répétés sur chacun des deux côtés. Et mieux, à l'extérieur, sur ces mêmes côtés, exèdres et salles (οἴκους), attenant à la basilique et réunis aux passages qui conduisent à la grande nef. Ainsi sommes-nous conduits à examiner, à notre tour, de ce point de vue particulier, les textes ou fouilles qui nous informent de telles péripéties.

Cette histoire se peut écrire en deux chapitres. Au premier s'attache le nom de Constance, au second, ceux de Chrysostome et de Théodose II. Au premier, l'église s'écroule, au second, elle brûle.

***

Voici Constantinople, seconde Rome (330). L'empereur y construit Sainte-Irène et les Saints-Apôtres (1), l'une siège de l'évêque (2), l'autre, sépulture impériale. Pour la Grande Eglise, il choisit l'emplacement, détermine l'orientation (3), commence la construction et lègue à son fils, nous le verrons, l'honneur de l'achever.

Un fait essentiel en commande l'histoire. Constance, gagné tout jeune à l'hérésie arienne (4), fit peser, pendant vingt ans, une lourde menace sur l'orthodoxie de Nicée. Ainsi, le siège de Constantinople devint l'enjeu d'une âpre compétition, entre le catholique Paul, sacré à Sainte-Irène, en 336, et deux Ariens : d'abord, vers la fin de 338 ou le début de 339, Eusèbe de Nicomédie, puis, après la mort d'Eusèbe, en 341, Macédonius. Socrate, Théophane, Cédrénus nous en relatent les douloureux épisodes. Ce fut d'abord Paul déposé, Eusèbe transféré (5), λῃστρικῶς καὶ ἀθέσμως, brigandage et illégalité (6). Ce fut ensuite, au bénéfice de Macédonius, l'expulsion par la ruse et les fidèles, massés devant l'église, en foule, étouffés

(1) Socrate, I. 16, cf. II, col. 193 B.

(2) I. 37, col. 176 B.

(3) A. M. Schneider, *Byz. Zeitsch.*, 36, 1936, p. 78.

(4) Théophane, an. 5830, Bonn, p. 53 ; de Boor, p. 37. 18 ; d'où Cédrénus, Bonn, p. 521. 4.

(5) Socrate, II. 7.

(6) Théophane, an. 5837, Bonn, p. 56. 19 ; de Boor, p. 37. 34.

ou massacrés (1). L'historien, en termes mesurés, n'est pas moins sévère : « Ainsi Macédonius reçoit le siège des mains du Préfet, plutôt qu'en vertu du canon ecclésiastique. C'est au moyen de tant de meurtres que lui et les Ariens se rendirent maîtres de l'église » (2).

Cédrénus reproduit Théophane. Il en prend à son compte le jugement sévère, puis il ajoute (3) : « Et s'acheva la Grande Eglise, sous Constance, d'après le testament (κατὰ τὴν ἐνδιαθήκην ἐντολήν) de Constantin le Grand. Eusèbe fait la dédicace et apporte des reliques d'Antioche, et les dépose, celles du saint martyr Pamphile et de ses compagnons, Théodule, Porphyre et Paul ». Socrate, à son tour, nous informe sur la construction de la Grande Eglise. Il flétrit l'usurpation et continue : « En ce temps, l'empereur construisait la Grande Eglise, aujourd'hui nommée Sophie. On l'avait unie à celle qui se nomme Irène, que le père de l'empereur avait trouvée et qu'il avait agrandie et embellie. Et maintenant, on les voit dans la même enceinte, désignées d'un même titre, μιᾶς τὴν προσηγορίαν ἐχούσας ». L'église disputée, dans les deux cas, était Sainte-Irène. Le lecteur pensait à la Grande Eglise : il convenait de l'éclairer. Les deux textes se peuvent accorder. Deux ans seulement les séparent et sans doute Eusèbe n'avait point attendu, pour les reliques et la dédicace, le parfait achèvement.

Ici, Cédrénus éclaire largement notre voie, il nous découvre tout l'essentiel. D'où lui vient une si précieuse information ? Les reliques nous conduiront à la source. Assurément, il les a pu choisir lui-même, parmi les douze martyrs de Césarée de Palestine, dont Eusèbe nous détaille les souffrances (4). Dans un livre de son temps, à la fin du XI[e] ou au début du XII[e] siècle, le célèbre Synaxaire de Sirmond, il les trouvait commémorés à Sainte-Sophie, le 16 février (5). Une réplique (6) lui apprenait aussi que leurs corps, déposés lors

(1) Socrate, II. 16.

(2) II. 16, P. G., 67, 218 B.

(3) Bonn, p. 522. 23.

(4) *Dict. Arch. Chrét.*, V. p. 764, et XIII, p. 754.

(5) Delehaye, *Synaxarion Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, p. vii, 467. 30.

(6) Sa, p. viii.

de la dédicace (ἐνεθρονίσθη, p. 467-468, l. 53), s'y conservaient saufs et entiers (ἔνδον τοῦ κυκλείου), non au côté du sanctuaire, au passage de l'empereur (1), mais derrière l'autel, sous les degrés du banc presbytéral, au bas d'un escalier tournant, à l'endroit nommé le Saint des Saints, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (Διήγησις περὶ τῆς ἁγ. Σοφίας, Preger, p. 94). Dans cet ensemble, si riche, certains de ses contemporains avaient fait un choix, et lui donnaient ainsi un exemple. Mais il ne l'a pas suivi. Les autres, visiblement, prenaient au hasard. Cédrénus nous présente un groupe raisonné, et ce qui est pour nous d'un grand prix, ce groupe provient d'une ancienne tradition orientale.

Les douze d'Eusèbe appartiennent à la pratique de la Grande Eglise. En remontant les âges, nous les rencontrons aux IX-X$^{e}$ siècles, dans le typikon de Dmitrievskij (2) et le canon de Théophane († 853), jusqu'au VI$^{e}$ même, si nous en croyons la réplique de Sirmond, puis, au-delà du célèbre martyrologe hiéronymien (3), en Asie, dans l'original grec perdu, que L. Duchesne, maître hors pair en la matière, nommait martyrologe d'Orient. L'abrégé syriaque qui nous en reste a son prix, car il permet, à notre sens, de restituer au hiéronymien un nom omis, celui de Paul. Or, dans cette lignée orientale, se rencontrent, à Alep, deux ménologes jacobites, où se reconnaît l'ordonnance de Cédrénus (4). Comparons.

*Eus.:* Pamphile, Valens et Paul, église de Césarée; Porphyre, du dehors, annoncé par Séleucus; le vieillard Théodule, homme du gouverneur; Julien qui vient baiser les morts; cinq Egyptiens anonymes.

*Jacob.:* « Pamphile et Théodule, et le reste de ceux qui étaient avec eux ». Ou bien: « et leurs compagnons ».

*Cédr.:* « Pamphile et ses compagnons, Théodule, Porphyre et Paul ».

Cédrénus s'explique sans peine. Ecartons le nom latin, le simple messager et le dernier venu, victime de sa tendresse, et tout naturellement les cinq Egyptiens anonymes. Remontons au second rang Théodule, homme d'âge, qui sut,

(1) *Cer.*, p. 15. 24.
(2) Τυπικά, Kiev, 1895, p. 1.
(3) *Acta sanct.*, nov. II, pars. I$^{a}$.
(4) Nau, *Patrol. Orient.*, X, fasc. I, p. 13. 2, 72. 6, 119. 10.

sans doute, tenir tête, bravement, à son chef, nous aurons l'ordre et le choix réfléchis qui, des fantaisies du XII[e] siècle byzantin, distinguent une vieille tradition orientale.

On attribuait à Nicomédie, à Antioche, le « martyrologe d'Orient ». L'arien Eusèbe venait de Nicomédie. Constance résidait souvent à Antioche et dirigeait de là ses coups contre l'orthodoxie nicéenne.

Dix-neuf ou vingt ans s'écoulent. Macédonius, imprudent, tombe en disgrâce (1) et cède son siège. Le 15 février 360, « le peuple étant rassemblé pour la dédicace de la Grande Eglise », son successeur, Eudoxios, lance un mot tapageur : « le Père sans piété, le Fils toute piété » (2). Quelle dédicace ? La première église aurait-elle attendu ces dix-neuf ou vingt ans ? L. Duchesne s'y est trompé (3). Cédrénus nous a mis en garde et voici une seconde interpolation, fort précise : « Eudoxios fit une seconde dédicace de Sainte-Sophie, parce que, ayant été une première fois achevée, et dédiée par Eusèbe, ce fut à recommencer, elle tomba et de nouveau fut reconstruite par le même Constance ». Suite évidente du premier passage que nous avons vu ajouté à Théophane. L'essentiel s'en retrouve : l'achèvement, συντελεσθεῖσαν (p. 523. 4), en face de ἀπαρτισμόν (p. 530. 15), et surtout la dédicace d'Eusèbe.

Le Chronicon Paschale, bien informé des événements (4) insiste sur les largesses impériales, objets de culte ou dotations, tout ce que demande une œuvre de premier rang, la cathédrale d'une grande cité.

Pareille intention se reconnaît dans la structure même de l'édifice. Information d'un grand prix, que nous devons à un troisième morceau de Cédrénus (5) : « En 361, lors de la proclamation de Julien, en Gaule, aussitôt, la coupole, ἡ τροῦλλα, de la sainte Grande Eglise de Dieu, étant en manière de four, φουρνικὴ οὖσα, tomba et réduisit en poussière l'ambon et les degrés (τὰς σολέας) en onychite ». Φουρνική dérive de φοῦρνος.

(1) Sozomène, IV. 21.
(2) Sozomène, IV. 26 ; Socrate, II. 43, col. 355-356.
(3) *Hist. de l'Église*, p. 303 ; Fliche-Martin, III, p. 172.
(4) Bonn, p. 543, 16 sq.
(5) Bonn, p. 531. 14.

Du Cange paraît admettre la définition de Leunclavius : « habens formam furni, rotundum, non in lungum projectum, θολωτόν ». Le four se définit : « ouvrage de maçonnerie voûté en rond » (1). Mais, à désigner un tel ouvrage, τροῦλλα semble suffire. Si l'on a distingué la présente coupole en la comparant à un four, si, par cette structure, on en explique la chute, c'est qu'il y en avait d'autre sorte, plus solide. On la comparaît à la coupole de bois, ξυλότρουλλος, dont Constantin avait abrité les Saints-Apôtres (2), donnant ainsi l'exemple à Théodose le Grand (Saint-Marc : Preger, p. 277. 11). J'en crois reconnaître les appuis, en Isaurie, dans l'église bien connue de Hoca Kalesi, telle que la décrit Paul Lemerle (3). La Sainte-Sophie de Justinien connut la même aventure : ὁ νεοτερικὸς τροῦλλος, disait-on d'elle (Διήγησις, dans Preger, p. 105). Celle de Constance, traitée avec le même zèle, semblablement riche d'or et neuve de structure, pour la même nouveauté téméraire, se peut inscrire aussi dans l'histoire de l'art chrétien d'Orient.

Au temps de Théodose le Grand, quand se tenait, à Constantinople, le second concile œcuménique, la Διήγησις περὶ τῆς ἁγίας Σοφίας rapporte que la charpente fut incendiée par les Ariens et remplacée, deux ans après, par des voûtes cylindriques (4). Nous ne retiendrons pas pareille légende. Ce fut plus tard, en effet, en 388, que les hérétiques commirent leur attentat, non contre l'église, mais contre le palais épiscopal (οἰκίαν), qu'ils détruisirent (5).

Ici s'achève notre premier chapitre. Deux écroulements. Le second, décrit clairement : une coupole de maçonnerie, la catastrophe n'atteint que le centre de l'église et laisse saufs les annexes ou alentours, où se pouvaient admirer les statues. Le premier se produisit probablement, au croisement du transept et de la nef, point faible des charpentes (6), et n'eut point, sans doute, d'effet plus étendu.

(1) *Dict Acad.*, 1835.
(2) Du Cange, s. v. τροῦλλα; Preger, p. 286. 18.
(3) *Philippes*, p. 471, fig. 47.
(4) Preger, p. 74. 10 à 75. 7.
(5) Socrate, V. 13, P. G., 67, col. 599 C.
(6) Preger, p. 140. 1.

***

Au temps du deuxième concile (381), Grégoire de Nazianze, découragé, renonçait au siège et faisait ses adieux à la Grande Église, depuis longtemps reconstruite et alors rendue aux Catholiques : ἡ νέα κληρονομία (1). En 404, Jean Chrysostome la quittait aussi, mais pour un exil mortel, la laissant en flammes. Le feu prit au centre et de là gagna l'extérieur, au Sud. Les uns déplorent une seule perte, irréparable : le Sénat et ses chefs-d'œuvre antiques. D'autres affirment que tous les édifices périrent. Où reconnaître la vérité ? Notre sujet en demande la recherche, étude délicate entre toutes.

La catastrophe retentissante a largement retenu historiens, chroniqueurs ou hagiographes, de toute époque et de tout ordre, et qui la rapportent de bien des manières. Et nous avons, semble-t-il, la plus rare des fortunes : le disciple du grand orateur, son confident intime, Palladius, était présent et n'a pas attendu plus de quatre ans pour écrire la vie de son maître (2). Un doute pourtant nous arrête. Nous voudrions bien lui accorder notre entière confiance. Coleman-Norton nous y engage (p. LXIII). L'auteur, nous dit-il, n'abuse point du miracle. Mais un historien sans parti-pris surnaturel aurait-il écrit : « Le feu se propageait sur le dos des salles de l'église, salaire de l'injustice (3), comme si le châtiment n'en était infligé par Dieu, pour donner sagesse et clairvoyance à ceux qui ne savent voir clair, sans le spectacle de tels maux, envoyés de Dieu » (p. 62, l. 1. 13-14). N'est-ce point abuser du miracle que de représenter le feu comme chose vivante ? A peine apparu, il cherche « l'interprète du verbe », et, ne le trouvant pas, il commence ses ravages (p. 62. 8), il agit à dessein φρονίμως, (1. 19), atteint le Sénat par le côté opposé à l'église, afin de ne point laisser attribuer le mal à la proximité : fait miraculeux, artifice divin, (1. 21-24). Ainsi la voie se trouve ouverte à toutes les exagé-

(1) P. G., 36, col. 489 B.

(2) Éd. Bigot, Paris, 1787 ; P. R. Coleman-Norton, *Palladii dialogus de vita Ioannis Chrysostomi*, Cambridge, 1928 ; voy. p. XVII, XXX, LX.

(3) II Petr., 2. 13.

rations, la foule indemne, entre deux montagnes de flammes (1. 24-25), le Sénat dépassé. Le feu, volant en cercle, comme s'il obéissait à un signal, atteint, sans en ménager aucun, les édifices des alentours (τῶν κύκλῳ δωμάτων). Il n'épargne que le trésor, sans doute à l'extremité Sud du narthex (1), pour sauvegarder l'honneur du maître (p. 63. 9). Flamme providendentielle, lieu commun, dont M. Frolow me signale un exemple remarquable: le corps de Saint Polycarpe protégé par elle (2). Ici, c'est abus peut-être, que d'exagérer le malheur d'un ennemi pour l'accabler.

En présence de ce savant échafaudage, mettons le texte très simple d'un historien de l'Eglise, éloigné de Chrysostome, parce que ses amis, les Novatiens, en avaient subi les attaques (3), mais sans parti-pris. Socrate, au surplus, a pu voir l'incendie à l'âge de vingt ou vingt-cinq ans (4). D'abord, le récit du conflit (5). Il mentionne, à ce propos, un groupe de disciples nommés Joannites. Puis, l'exil: « Il s'éloignait, arraché de l'église. Quelques-uns des Joannites, le même jour, l'incendièrent. Comme elle brûlait, un vent d'Est (ἀπηλιώτης), soufflant plus violemment, brûla l'édifice du Sénat, complètement, κατέκαυσε ». L'affaire eut des suites douloureuses : « Le préfet Optat, du culte païen, en conséquence ennemi des chrétiens, agit contre les amis de Jean. « Combien d'entre eux il châtia, je juge à propos de le taire ». Mesure et discrétion méritent confiance.

Tel fut, vers 620-630, le sentiment d'un hagiographe, Georges, Patriarche d'Alexandrie (6). Auteur scrupuleux, soucieux de ne rien ajouter de lui-même, il insère, judicieusement, le vent d'Est, sans consentir toutefois à mettre l'incendie à la charge des Joannites.

Dans son édition monumentale de Chrysostome, au tome VIII, après Georges d'Alexandrie, Savile donne un anonyme, qui se date après 959, puis Métaphraste (7). A la base

(1) Cf. Lemerle, *Philippes*, p. 383, 444.

(2) *Passio Polycarpi*, dans S. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, part. II, vol. I, p. 614-615.

(3) Socrate, VI, 22 ; cf. *Acta Sanctorum*, 14 sept., p. 522, 524, 525.

(4) Chr. Baur, *St. Jean Chrysostome*, Louvain-Paris, 1907, p. 40-41.

(5) VI. 18 ; P. G., 67, col. 721-722.

(6) Coleman-Norton, p. XIII, n. 9.

(7) Baur, p. 47.

de ces versions, Montfaucon reconnaissait Georges d'Alexandrie. Ceci ne vaut que pour Léon le Sage (886-911 : Baur, p. 46). Les deux autres dépendent d'un texte qu'aucun de ces savants ne paraît avoir connu. La différence est essentielle : au lieu de Palladius doucement atténué au moyen de Socrate, le surnaturel, au moyen de l'histoire, c'est l'histoire ouverte à une part raisonnable de surnaturel.

Ce texte précieux, Du Cange nous l'a révélé, dans sa *Constantinopolis Christiana* (1), sans référence précise : « Historia conciliabuli excitati contra Joannem Chrysostomum ». Nous le désignerons, de son nom. Nous traduisons : « Le jour même où le soleil des croyants, loin d'eux, se coucha, exilé, un feu divin, [sortit] du milieu du trône où il s'asseyait, et par ses enseignements sacrés, enflammait les auditeurs. Ce feu s'était allumé sans aucune cause humaine. Serpentant vers le haut par les chaînes, avec de fortes secousses, il s'était dégagé au-dessus du toit, ἐπὶ νώτου ἐκτετίνατο, consumant toute la matière de la loge épiscopale, ἐπισκοπείου, et de là, un vent d'Est, soufflant avec violence, et de l'église, transportant le feu sur l'édifice impérial du Sénat, situé vers le Sud, il le consuma jusqu'au bout. Ainsi, en trois heures de jour, l'œuvre de nombreuses années, d'une beauté indicible, fut anéantie ».

Tel est le cadre où Métaphraste, à la fin du X$^{e}$ siècle, et d'après lui Nicéphore Xanthopoulos, au XIV$^{e}$, ont introduit, sans rien retrancher du texte utilisé, deux emprunts à Palladius. Nous les soulignons. Le vent a transporté le feu au Sénat, et *le feu intelligent a tout préservé au cours du trajet*, puis, une fois la destruction du Sénat consommée, il *continua en rond jusqu'à l'édicule des vases précieux, pour sauvegarder l'honneur du saint.* L'anonyme Savile retouche la combinaison, supprime le vent d'Est, retranche ou modifie ce qui s'y rapporte. On admet qu'il a précédé Métaphraste. Alors, la formule de Métaphraste est plus ancienne et n'en reçoit que plus de prix.

Ainsi remontons-nous le cours des siècles, et dépouillant l'anonyme Du Cange de toute intrusion, en chercherons nous la date. La date ressort d'abord de la composition. Notre anonyme ne l'a point ordonnée de lui-même. Il suit Palladius

(1) III. 5, Venise, p. 6 a C.

et l'amende. Il est un point, pourtant, où il se montre fidèle. Chrysostome prêchait de l'ambon : nous tenons l'information de Socrate, VI. 5, et de Sozomène, VIII. 5. Georges d'Alexandrie, dans une autre vie perdue l'a retenue (1). Un siège y trouvait place sans peine (2). Tous le savaient et le récit ne se comprendrait pas autrement. Pourquoi le rappeler ? Pas plus que son modèle, l'anonyme n'en voit la nécessité, sans doute parce qu'il en était proche, lui aussi, dans le temps. Il traite autrement l'exposé des faits : il transpose tout résolument. C'est, au début, une savante période, dont il change l'image dominante. Puis, le récit. Palladius suivait la flamme sur le trône vide et la plateforme de pierre, où elle dévorait l'aménagement, σκευωρίαν, baldaquin ou tentures. Et voici qu'elle se ramifie en filets, se glisse par les chaînes sur le toit, et avance, comme une vipère se mangeant le ventre. L'anonyme laisse ces détails, ces amusements, il s'en tient à l'essentiel : le feu serpentant par les chaînes. A l'élégance littéraire, τῶν δωμάτων, il substitue le terme précis, τοῦ ἐπισκοπείου, fort précieux, nous le verrons. Mieux encore : il laisse le châtiment divin et tout ce qui s'en suit, toutes les extravagances du feu intelligent. Il ne retient du surnaturel que le point de départ : le feu allumé sans la main de l'homme. Pour le reste, il suit Socrate : le vent d'Est propageant l'incendie, et le fléau limité au Sénat. Palladius écrivait encore, p. 63. 11 : « La souillure de cette conduite maudite était lavée par la puissance du feu... En trois heures de jour, l'œuvre de nombreuses années était anéantie ». L'anonyme supprime la souillure et ennoblit la fin : « œuvre de nombreuses années et beauté indicible ». La cause est entendue : nos statues, s'il s'en trouvait là, hors du Sénat, échappèrent au désastre.

Ainsi, tout naturellement, nous chercherons la date après Palladius. Elle se peut établir de façon claire. Socrate, en 339, publiant son œuvre, fournit le vent d'Est : terme antérieur. Ἐπισκοπεῖον donne l'autre. C'était, dans le haut de l'église, une tribune, peut-être même un appartement, réservé à

(1) Du Cange, *Const. Christ.*, III. 5, Venise, p. 6 a D ; Photius, P. G., 103, col. 257 C.

(2) Lemerle, *Philippes*, p. 359, pl. XXVI.

l'évêque. Chrysostome y sut tenir bon : ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ. Georges d'Alexandrie précise : au texte de Palladius, il ajoute τῆς ἐκκλησίας ; et Palladius encore écrit plus loin : καθελθῶν... τοῦ ἐπισκοπείου (1). Nous le trouvons mentionné, à propos des conciles œcuméniques d'Ephèse et de Chalcédoine (2). L'Eglise de Constantinople avait alors à sa tête un évêque. Au temps de Justin et de Justinien, dès 518, se rencontrent plusieurs « patriarches œcuméniques » (3). Attendons, si l'on veut, le milieu du VI[e] siècle, alors que Justinien exerce son influence sur l'Eglise par l'intermédiaire de cinq patriarches (4). En conséquence, le palais, dès lors, se nomme πατριαρχεῖον (5).

Reste un grand siècle à remonter pour rejoindre Socrate. Cet intervalle se peut réduire. Déjà le souvenir de l'ambon mettait l'anonyme près de Chrysostome. Voici qui le recule davantage. Palladius écrivait simplement φλὸξ... φανεῖσα, une flamme apparue, il le dépasse avec πῦρ θεῖον et atteint ainsi Saint Ambroise, rappelant à l'empereur le châtiment de Julien, lorsque l'apostat ordonna de remonter le temple de Jérusalem : *divino qui faciebant repurgium igne flagrarunt* (6), le feu divin, le personnel brûlé. Nous voici donc tout près de Socrate, notre premier terme. Le second, d'autre part, pourrait remonter d'un siècle, jusqu'à Théodoret (450), qui résume Saint Ambroise et l'élargit, à l'exemple de Palladius et de l'anonyme, laissant tomber, par contre, le mot essentiel : *divinum* (7). Ainsi remonterons-nous au milieu du V[e] siècle.

Comment notre anonyme s'est-il pu constituer ? D'où provient-il ? Du Cange, nous le savons, l'emprunte à « l'histoire du concile dressé contre Chrysostome ». Nous l'avons cherché sans succès dans les collections de conciles. Nous l'espérions trouver sous la plume de Photius, à la suite des libelles versés au procès par les ennemis du saint. Il manque à cette place, dans le Myriobiblon. Mais nous le trouvons en un grou-

(1) *Dialogue*, X, p. 59. 25, apparat, et 60. 14-15.
(2) Du Cange, *Dict.*, s. v.
(3) *Dict. Arch. Chrét.*, XIII, 2475.
(4) L. Duchesne, *L'Église au VI[e] siècle*, Paris, 1926, p. 562 sq.
(5) Du Cange, *Dict.*, s. v., et *Const. Christ.*, Venise, II, 8, p. 113.
(6) Ambrosius, *Epist.*, 40. 12.
(7) *Eccles. Hist.*, III. 20.

pement inattendu, dont Du Cange a retenu le titre. C'est un opuscule, quelques pages à peine, compris dans deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale, au fond grec, 1355 et 1610 A, que le catalogue d'Henri Omont attribue, le second, au XIV^e^ siècle, le premier, au XV^e^. Nous y cherchons l'incendie après les actes du Chêne, où fut prononcée la déposition, à la suite, au moment du second exil. Nous le trouvons bien plus loin, à la fin de l'écrit. Dans l'intervalle se déroule, en de longs détails, un poignant épisode : l'interventîon du pape Innocent. Palladius en fait l'histoire. M. Bardy la caractérise heureusement : « Innocent ne dépose pas Atticus, il n'excommunie pas l'empereur Arcadius, mais rompt les liens de communion entre l'Orient et l'Occident » (1). A cette sage mesure s'oppose le récit dramatique de nos deux manuscrits. L'arme du Pape est, ici, l'excommunication. Etude attachante, que nous avons approfondie, et qui nous a paru confirmer ce que nous avons proposé plus haut : attribuer la description de Du Cange au temps où parurent les deux histoires de Socrate et de Sozomène, soit au milieu du V^e^ siècle. Nous nous expliquerons en un autre article.

Socrate, éloigné de Jean, s'était fait l'écho de ses ennemis. De bonnes âmes s'affligeaient d'entendre accuser les Joannites. Arcadius mit fin aux poursuites, ce dont Sozomène tient compte (2). Bousculades étouffantes, aux portes et à l'intérieur, poussée formidable. « Sur ces entrefaites, le feu, soudain, saisit l'église de tous côtés, et, la parcourant toute entière, dévora aussi le vaste édifice du Sénat, qui lui était voisin, au Sud. Du soir au matin, le feu avança toujours et finit par consumer toutes les matières demeurées intactes ». Rien ne reste donc aux deux édifices, mais eux seuls sont atteints. Socrate est plus précis, plus vrai, semble-t-il, aussi, au sujet de l'église, sans l'exagération que l'on sent ici.

Plus tard, une chronique presque perdue, dont nous devons à Maï un fragment précieux (3), reprend Sozomène et le combine avec Palladius. L'auteur s'égare, il est vrai, quand, ignorant l'ambon où prêchait le maître — le temps avait passé

(1) Fliche-Martin, IV, p. 246.
(2) *Cod. Theod.*, XVI, II, 37. — Soz., VIII, 22, P. G., 67, col. 1572.
(3) P. G. 85, col. 1805-1806 sq.

— il imagine le feu sortant de l'autel et montant, non plus par de nombreuses chaînes, au milieu de la nef, telles que Théodora, aux Saints-Apôtres, en voulait suspendre, à la base de la coupole, pour donner plus d'éclat à la dédicace (1), mais par une seule, celle de la « chandelle qui veille sans repos », suspendue à la conque. Toutefois, pour le reste, il fait un choix judicieux. Palladius lui donne ce qu'il a écrit de plus noble et de plus humain, les adieux ; Sozomène, les abords préservés du feu. Le feu dépasse bien le Sénat, mais ce n'est point pour tourner en rond et consumer, sans aucun ménagement, tous les édifices voisins. C'est pour filer droit, à l'opposé, au Palais. La cause est jugée : Zosime, témoin tardif et passionné, n'y pourra rien changer. Comment prendre au sérieux les stratagèmes pervers et la rage de destruction qu'il prête aux malheureux disciples du grand orateur ? (2).

Les vieilles sources s'épuisent à Byzance. D'abord, Sozomène. Théophane, qui termine en 813, en retient à peine ce peu de mots : « Le peuple brûla l'église » (3). Quant au fragment Maï, il compte une longue descendance. Il tient de très près à Malalas. Malalas se continue, élargi, avec Jean d'Antioche, jusques en 610. Jean d'Antioche, à son tour, informe bien d'autres auteurs, en premier lieu Syméon Magister, copié par Jean Grammatikos, et celui-ci nous fait lire, au sujet de Chrysostome : « Il quitta l'église, et aussitôt un feu, sortant de l'autel, dévora tout » (4). Ainsi, deux traditions en présence : Sozomène seul, Sozomène et Palladius. Cédrénus (5) les recueille l'une et l'autre, sans choisir.

Laissons ces épigones. Remontons aux chroniques simples et pleines, tirées, sans « contamination », des premiers récits. Le comte Marcellin et le Chronicon Paschale, qui souvent concordent, se partagent ici, entre les deux versions opposées : Palladius et Socrate, surnaturel et histoire. Ceci ne saurait laisser indifférent qui veut suivre les courants du V^e siècle et

(1) Preger, p. 287. 20.
(2) V, 24, Bonn, p. 280, l. 15.
(3) An. 5898, Bonn, p. 123. 16.
(4) Bonn, p. 105, 4 ; cf. Krumbacher, *G. B. L²*., p. 336.
(5) Bonn, p. 585. 4.

mieux comprendre le double aspect de la pensée byzantine, à la fois grecque et chrétienne.

Nous tenons ainsi pour certain que le feu s'est arrêté au Sénat. Sans tarder, on voulait réparer, mais le péril extérieur fit remettre. Ce fut jusques en 415, au dire du comte Marcellin (1). Nouvelle dédicace, avec des reliques amenées de loin à l'échelle de Chalcédoine, puis, de là, portées en grand cortège par l'évêque de Constantinople, Atticus, et un autre, de Phénicie (2). Reliques surprenantes, de personnages vénérables, Joseph, fils de Jacob, et Zacharie, père du Précurseur, dont le chroniqueur semble avoir confondu les noms.

La plus belle des merveilles, θεαμάτων κάλλιστον, attendait ces reliques. Au moment de la dédicace, Pulchérie, sœur de l'empereur, portait, depuis un an, le titre d'Augusta. Très pieuse, elle dota églises et établissements charitables. Le plus riche de ses dons fut la table d'autel, chargée d'or et de gemmes (3). Belle reconstruction, en pierres de taille, dont le *Chronicon Paschale*, décrivant la catastrophe de 532, loue les colonnes puissantes et admirables (σὺν τοῖς φοβεροῖς καὶ θαυμαστοῖς κίοσι), visiblement celles du portique monumental dont A. M. Schneider a dégagé les restes (4).

Devant ce portique passait une rue, conduisant de l'Acropole à l'Augustaion, du Sud et Nord. Il se dressait sur le côté Est de la rue, à 1 m. 40 plus haut. On y accédait par un escalier de même largeur. Il mesurait 5 m. 5 en profondeur, sur 60 m. en largeur. Les huit colonnes atteignaient, en hauteur, 5 m. 80.

Quelle date lui assigner ? Dans le portique s'insère, au Nord, un propylon, sorte de vestibule sans saillie, ajouté après coup. Or, à ce propylon appartenait un chapiteau semblable à celui de la Porte dorée, datée de 425. Le portique, plus ancien que le propylon, appartiendrait ainsi, A. M. Schneider l'assure, à la « construction antérieure ». Au même endroit, le bord de l'escalier, détruit, et l'intérieur du stylobate, en

(1) *Chronica minora*, II. 72 ; Richter, 45 = 935.
(2) *Chron. pasch.*, Bonn, p. 572.
(3) Sozomène, IX. 1, P. G., 67, col. 1593-1596.
(4) *Byz. Zeitsch.*, 36, 1936, p. 77-85.

désordre, confirmeraient pareille conclusion. Ceci nous ramène à Chrysostome. Palladius nous le montre quittant le baptistère pour rejoindre, à l'Ouest, la grande porte, πυλῶνα, afin d'installer là, pour faire patienter le peuple, l'attelage d'ânes, τὸ ὀνοζύγιον, où il avait coutume de s'asseoir (1). Ainsi, A. M. Schneider aurait dégagé le pavé où commence, pour le grand orateur, le chemin de l'exil.

Remonterons-nous plus haut ? A. M. Schneider y consent pour le plan. La thèse se peut soutenir. La φουρνική n'etait pas à recommencer. Au feu de Chrysostome, il fallait, pour ramper prestement, une basilique à charpente, et des tribunes, attestées, d'ailleurs, par Métaphraste (2). Les soixante mètres de large, A. M. Schneider en fait la juste remarque, donnent cinq nefs, le chiffre du Latran ou du Vatican. Doubles collatéraux, vaste narthex, soutien de l'épiscopeion, et les annexes de tout ordre, connues ou ignorées, suffisaient, à défaut de l'atrium, à la protection de nombreuses statues.

L'église de Théodose II se reconnaissait autrefois sur un ivoire bien connu de la cathédrale de Trèves. Il n'en est plus ainsi depuis que P. Delbrück (Consulardiptychen, p. 572) nous a proposé, en raison du style, le septième siècle, plutôt la fin. La composition n'en demeure pas moins plus ancienne. Nous n'y trouvons point, en effet, la coupole de Justinien, mais bien notre basilique, simplifiée, accompagnée du baptistère où s'arrêta Chrysostome. Devant la porte, la Sagesse attend le cortège des deux reliques, portées en voiture par les deux prélats. Dans le fond, les δώματα de Palladius, massés en un majesteux ensemble. Plus loin, le Christ de la Chalcé indique le Palais. Or, c'est là que se découvre la réplique. La Chalcé, en effet, avant les Iconoclastes, possédait deux images du Christ: une statue miraculeuse, œuvre de Constantin, une simple icone, œuvre de Tibère (3). Au-dessus de l'icone, Tibère avait dressé sa propre statue et celles de ses enfants. Evénement mémorable, dont il lui plut, sans doute, d'associer le souvenir au cortège des reliques, magnifique témoin,

(1) *Dialogue*, p. 61. 18.
(2) P. G., 114, col. 113.
(3) Preger, p. 22. 3 = 197. 2, 219. 14.

aussi, de la piété impériale. Justement, son règne (578-582) précède de peu l'époque proposée par P. Delbrück.

Sur cette modeste image d'une cérémonie grandiose, suivie par d'innombrables fidèles, se termine l'histoire mouvementée de la Grande Eglise, avant Justinien. Deux fois écroulée, une brûlée, elle fut trois fois reconstruite, avec grand luxe, et même avec un assez louable souci de nouveauté. Les 427 statues des Parastaseis pouvaient-elles échapper à ces périls répétés ? Oui, si elles se disposaient, comme il convient, dans les annexes ou aux abords. Même le cas de Chrysostome cesse d'être un mystère. Les témoins dignes de foi limitent le mal au Sénat, et réduisent à néant le roman mystique de Palladius. Nous passerons ainsi avec moins d'appréhension à l'examen des statues.

Paris.

Gabriel Millet.

# Mosè, vescovo di Adulis

Quanti si occupano di storia ecclesiastica hanno assai di frequente l'occasione di consultare l'opera del Gams sulle serie episcopali (1); se noi l'apriamo alla pagina dei presuli di Adulis vi troviamo citato, unico fra gli antichi: « circa 400, Moyses ». Il Gams non indica le fonti dalle quali prende le sue indicazioni: da dove dunque ha egli desunto questo nome e questa data? Non vi è dubbio che egli conosce il nome attraverso un testo largamente diffuso, attribuito ad un Palladio, e che è il solo, per quanto mi sia noto, che lo citi. Da quale edizione del testo, che sono parecchie, non posso dirlo.

Esso fu infatti interpolato in uno dei manoscritti dello Pseudo-Callistene, il parigino greco 1711 del secolo XI, cioè il codice A dell'edizione di C. Müller (2). Tale manoscritto (3) è il solo fra i numerosi del testo attribuito a Callistene, che contenga tale interpolazione: la quale non si trova nemmeno nelle traduzioni orientali, l'araba, l'etiopica, la siriaca, ne nei frammenti di testi copti a noi pervenuti (4). Non passò neppure nella traduzione latina di Julius Valerius (5).

(1) P. B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*. Ratisbonae 1873, p. 462.

(2) C. Müller, *Reliqua Arriani et scriptorum de rebus Alexandri M. fragmenta collegit, Pseudo-Callisthenis historiam fabulosam ex tribus codicibus nunc primum edidit...* Parisiis (Firmin-Didot) 1877, lb. III, 7 sg.

(3) Ad. Ausfeld, *Der Griechische Alexanderroman*. Leipzig 1907, pp. 8-10.

(4) Si veda K. F. Weymann, *Die äthiopische und arabische Übersetzung des Pseudocallisthenes*. Dissert. Heidelberg 1901; E. A. Wallis Budge, *The Alexander Book in Ethiopia*, London 1933; dello stesso, *The History of Alexander the Great being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge 1889; O. von Lemm, *Der Alexanderroman bei den Kopten*. St. Pétersbourg 1903.

(5) Vedine l'ediz. B. Kuebler, Lipsiae (Teubner) 1888 e lo studio di Ad. Ausfeld, *Zu Pseudokallisthenes und Julius Valerius*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, n. f., lii (1897).

Il testo sta anche a sè, in non pochi manoscritti. Da uno viennese (che deve essere l'odierno Vindobonensis suppl. 97, del secolo XV) ne pubblicò la prima edizione J. Camerarius [Kammermeister] (1), probabilmente nel 1569 (2). Senza avere conoscenza di questa prima stampa, ne diede una seconda edizione E. Bissaeus, da un codice londinese, nel 1665 (3): una ristampa ebbe luogo nel 1668. Questa edizione sembrò accontentasse gli studiosi, sì che per due secoli quasi nessuno si curò degli altri manoscritti esistenti nelle biblioteche europee sino a quando e anche dopo che il testo fu ristampato dal Müller in base al codice parigino greco 1711, dove sta interpolato nell'opera dello pseudo-Callistene: ed è solo da non molti anni che tutto il materiale fu ripreso di nuovo in esame dal Früchtel (4).

Notiamo intanto che il testo era stato utilizzato dagli scrittori bizantini. Già il Bernhardy (5) aveva osservato l'uso che ne aveva fatto Georgius Cedrenus (6); poi l'impiegarono Georgius Monachos (Hamartolos) (7) e Michael Glycas (8). Ma ben più larga diffusione ebbe nel mondo occidentale, diffusione che fu già ottimamente studiata. Il Wilmart (9) ha preso in esame le tre diverse traduzioni latine che ci sono pervenute: egli distingue la redazione V (10) che ha tutto l'aspetto di una traduzione diretta e antica la quale, pur semplificandola, segue abbastanza fedelmente la redazione greca; la reda-

(1) *Libellus gnomologicus,* Lipsiae s. a., pp. 110-149.

(2) Su tale data cf. Kollar, *Supplementum ad Petri Lambecii Commentarios de Bibliotheca Caesarea Vindobonensi,* I, p. 599.

(3) Παλλαδίου περί τῶν τῆς Ἰνδιας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραγμάνων. *Palladius de gentibus Indiae et Bragmanibus... in lucem protulit ex bibliotheca regia E. Bissaeus,* Londini 1665,

(4) L. Früchtel, Παλλαδίου περί τῶν τῆς Ἰνδίας καὶ τῶν Βραχμάνων. Dissert. Erlangen 1920.

(5) G. Bernhardy, *Analecta in Geographos minores,* 1850, p. 35.

(6) Ediz. Bekker, pp. 268-269; *P. G.*, CXXI, col. 304-305.

(7) *P. G.*, CX, coll. 76-77.

(8) Ediz. Bekker, vol. I, pp. 269-270.

(9) André Wilmart, *Les textes latins de la lettre de Palladius sur les mœurs des Brahmanes,* in *Revue Bénédictine,* XLV (1933), pp. 29-42.

(10) Basata principalmente sui manoscritti Vatic. lat. 281 (dell'anno 1374), lat. 282 (del secolo XI) e Reginensis 126 (fine del XII sec,). Per gli altri mss. vedi Wilmart, op. cit., p. 32, nota 2.

zione B contenuta in un manoscritto di Bamberga (1), copiato nell'XI secolo, e che si basa interamente sulla redazioue precedente, pur abbreviandola e rimaneggiandola (2); infine la redazione S, attribuita a S. Ambrogio, la quale non è altro se non una compilazione arbitraria, opera probabilmente di un umanista, che altera completamente l'originale e di cui non si deve tenere alcun conto.

Secondo il Pfister la traduzione latina originale deve risalire al V-VI secolo e fu probabilmente nota ad Isidoro da Siviglia (3). Questa ipotesi ha dunque una certa importanza per il problema della datazione del testo, che più o meno largamente fu sempre utilizzato nel medio evo (4). Tale sua larga diffusione rende sempre meno spiegabile come sia rimasto ignoto, e come sia rimasta ignota l'ampia letteratura che lo riguarda, ai moderni studiosi di storia abissina (5). Non un accenno se ne trova nell'opera del Conti Rossini, al quale quindi manca la conoscenza anche del vescovo di Adulis che vi è citato, il che ha una non piccola importanza per la storia del cristianesimo primitivo in Abissinia.

Per la spiegazione di questo testo un problema è da risolvere: chi ne sia l'autore e in qual tempo scrisse.

La prima attribuzione, quella che sembrò ovvia agli antichi studiosi, fu a Palladio, il ben noto autore della *Historia Lausiaca,* da lui redatta intorno all'anno 420. Nato in Ga-

(1) Hist. 3 (= E. III. 14). Fr. Leitschuh, *Katalog der Handschriften der K. Bibl. zu Bamberg,* I, 2ª (1895), pp. 120-127. Cf. F. Pfister, *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo,* 1913.

(2) Fu edita da B. Kübler, in *Romanische Forschungen,* VI (1891), pp. 210-214.

(3) F. Pfister, *Das Nachleben der Ueberlieferung von Alexander und den Brahamanen,* in *Hermes,* LXXVI (1941), p. 152.

(4) Oltre all'importantissimo scritto del Pfister citato nella nota precedente, si vedano: H. Becker, *Die Brahamanen in der Alexandersage.* Beigabe zur Programm. des K. Friedrichs-Kollegiums, Königsberg 1889; M. Manitius, *Ein Brief des 13. Jahrhunderts,* in *Neues Archiv,* XXXI (1906), pp. 728-732, che dà un interessante elenco di antiche biblioteche che conservavano il testo del Palladio; F. Pfister, *Die Brahmanen in der Alexandersage,* in *Philolog. Wochenschrift,* XLI (1921), pp. 569-575).

(5) Fu più noto agli studiosi dei rapporti dell'Occidente con l'India; cf. H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World, from the earliest times to the fall of Rome,* Cambridge 1916, p. 147, che lo attribuisce al V° secolo, riferendosi a McCrindle, *Ancient India,* p. 147.

latia intorno al 367, si fece monaco verso l'anno 387; fu lungamente in Egitto ed in Palestina, per esser poi nominato vescovo di Helenopolis in Bithynia. Fu in seguito esiliato a Syene per la sua fedeltà a S. Giovanni Chrysostomos. L'attribuzione a lui è ancora avanzata da Zoeckler (1), Christ (2) e Krumbacher (3) e P. R. Coleman-Norton tentò di sostenerla con ragioni filologiche ancora quando essa era stata abbandonata (4). Infatti nella sua dottissima introduzione all'edizione della *Historia Lausiaca* che diede il Butler (5), monumento di erudizione e di accuratezza, non si fa alcun cenno di questo scritto fra le opere del vescovo di Helenopolis, come ne tace anche nell'introduzione alla sua edizione il Lucot (6) e nelle sue ricerche lo Schwartz (7). Segno che nessuno dei tre riteneva possibile l'attribuzione.

Abbandonata l'attribuzione del nostro testo all'autore della *Historia Lausiaca*, cade anche l'identificazione di Mosè d'Adulis col primo vescovo dei Saraceni (8), che Cave, Oudin e Martini porgono nell'anno 370, mentre il Tillemont lo mette al 377 (9). E infatti essa non è assolutamente sostenibile. I Σαρακηνοί (Σαρακηνή in Ptol., V, 17. 3) erano una popolazione di arabi nomadi viventi nel deserto della parte settentrionale della penisola del Sinai e propagatisi anche nell'estrema parte settentrionale di quello che sta fra la valle del Nilo e la costa

(1) In Herzog, *Real-Encyklopaedie*$^3$, XIV, p. 612, s. v. Palladius.

(2) *Geschichte der griechischen Literatur*$^5$, II, 2, p. 647.

(3) *Geschichte der byzantinischen Literatur*$^2$, pp. 849-852.

(4) *The Authorship of the "Epistola de Indicis Gentibus et de Bragmanibus"*, in *Classical Philology*, XXI (1926), pp. 154-160.

(5) Dom Cuthbert Butler, *The Lausiac History of Palladius* (Text and Studies VI), Cambridge 1898.

(6) Palladius, *Histoire Lausiaque*, ediz. A. Lucot, Paris, 1912.

(7) E. Schwartz, *Palladiana*, in *Zeitschr. für die Neutestam. Wissenschaft, 1937*, Berlin, XXXVI (1938), pp. 161-204. Mi spiace non poter conoscere le conclusioni del Früchtel, in quanto il suo scritto innanzi citato mi è rimasto inaccessibile.

(8) Cave, *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria*, I, p. 288; Oudin, *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae Antiquis*, I, p. 911; Martini, *Dissertatio de vita, factisque Palladii Helenopolitani*, p. 20-21.

(9) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*$^2$, VII, p. 595. Tale vescovo è ricordato in Socrat., *Hist. eccl.*, IV, 36. 3 sg. e Sozom., *Hist. eccles.*, VI, 38. 5 sg.

del Mar Rosso (1). Essi vivono dunque a parecchie centinaia di chilometri da Adulis e sarebbe assurdo pensare che un loro vescovo potesse avere la direzione ecclesiastica di tale città. Anche il nome di Palladio è abbastanza frequente (2) perchè si sia obbligati ad identificare l'autore del nostro scritto col vescovo di Helenopolis.

Ciò constatato dobbiamo dire che il problema rimane completamente aperto. Nè il testo stesso ci dà alcun dato o indizio per guidarci alla soluzione: Palladio vi racconta (e mi limito alla parte che a noi interessa) di aver raggiunto l'akrotêria dell'India alcuni anni prima [della redazione del suo scritto] col beato Mosè vescovo di Adulis, ἐγὼ δὲ εἰς τὰ ἀκρωτήρια μόνον ἔφθασα τῆς Ἰνδικῆς πρὸ ἐτῶν ολίγων μετὰ τοῦ μακαρίου Μωυσες (3) τοῦ ἐπισκόπου Ἀδουλιτῶν (4); ma ivi giunto si spaventò del grande calore e rifiutò di internarsi nel paese, pago di raccogliere delle notizie sulle usanze dei bramani da uno scolastico di Tebe che, stanco della professione, era partito spinto dal desiderio di conoscere la patria degli indiani e che gli descrive le cose notevoli dell'isola di Taprobane. Tutti i dati che risultano dal testo sono qui: Palladio si recò in India (e certamente nell'India meridionale) ed ebbe per compagno il vescovo Mosè. Pochissima cosa invero, in quanto i viaggi dal mar Rosso, e quindi da Adulis all'India furono comunissimi dal I al VI secolo, e a noi ben noti dalla redazione del *Periplo del mare Eritreo* sino a quella della *Topografia cri-*

(1) Si vedano alcune notizie date da B. Moritz in Pauly-Wissowa, s. v. Σάρακα, coll. 2388-2390.

(2) Per la sua ricorrenza nei papiri egiziani si veda Fr. Preisigke, *Namenbuch*. Heidelberg 1922, col. 261; per gli altri casi i normali repertori onomastici.

(3) Cod. parigino greco 1711: Μωσέω.

(4) Cod. parigino greco 1711: Ἀδουλινῶν; cod. londinese usato dal Bhysse: Ἀδουληνῶν; antica traduzione latina, redazione V: *adulenorum*. Ricordo che il nome della città appare con la forma Ἀδούλη in Ptol., IV. 7. 8; VIII. 16. 11; Ἀδουλί, Ἄδουλι nel *Peripl.* 4; Ἄδουλις in Procop., *Bell. Pers*, I, 19; Nonnosus ap. Photius 3; *Martyr. Arethae* (= Boissonnade, *Anecd. Graec.*, V, 45. 49). In latino abbiamo *Oppidum Aduliton* in Plin., VI, 172 e *ab oppido Adulitarum*, Plin., VI, 174; *Adulim*, Ravenn., ed. Pinder e Parthey, p. 118; ed. Schnetz (1940), p. 33, l. 22. In Cosma Indicopl., abbiamo Ἀδουλίᾳ e Ἀδούλῃ (dat.) nel testo, Αιδουλις e Αδουλεως (gen.) nella miniatura. Littman lo spiega come *'ad-ū.ē*.

*stiana* di Cosma Indicopleuste. Comunque sia e qualunque soluzione si voglia escogitare sull' identificazione di questo Palladio, il problema che lo riguarda ha, dal punto di vista della storia etiopica, ben minore importanza di quella che riguarda la personalità del vescovo Mosè, e solo sarebbe notevole per noi se potessimo apporre una data a questo scrittore e, di conseguenza anche al vescovo di Adulis. Ma la mancata determinazione di Palladio porta con sè anche l' indeterminatezza del tempo nel quale visse il vescovo Mosè, se altri elementi non ci aiutano nel fissarlo.

Se l'ipotesi (o l'opinione) del Pfister, sopra citata, relativa all'epoca della traduzione latina del testo di Palladio fosse sicuramente documentata, avremmo già una base abbastanza sicura: ma per ora essa non è se non una ipotesi od un'opinione. Certo è che il testo greco difficilmente può essere ritenuto, su basi puramente filologiche, posteriore al V secolo. E allora ricordiamo un altro dato, stabilito dallo Schwartz: questo studioso ([1]) ha proposto una interessante correzione al testo delle sedute del Concilio di Calcedonia, secondo la quale apparirebbe il nome di un Sabinos vescovo di Coptos e Adulis. Coptos (ⲕⲉⲫⲧ, ⲕⲉⲃⲧⲱ, ⲕⲉⲡⲧⲟ, l'odierna قفط) era la capitale della provincia ecclesiastica [melkita] la più meridionale dell'Egitto, la Tebaide II[a], nel VI e VII secolo. Aveva alla sua testa un metropolitano. Nel 451 Adulis rientra ecclesiasticamente in una provincia dell' Egitto. Ma quanto è detto per Sabinos non ci risulta per i suoi predecessori, quali Phoibammon che prende parte al concilio di Efeso (431) o il tardo meleziano Theodoros citato nel 577 ([2]). La speciale posizione di Sabinos sembra dunque essere un caso tutto affatto eccezionale, dovuta forse alla torbida situazione politica e religiosa dell'epoca nella quale si svolge il concilio. Ad ogni modo nessun vescovo di Coptos dal nome Mosè è a noi noto.

L' identificazione del nostro dunque ci sfugge, a meno di non pensare ad una non impossibile rettifica di un passo di S. Gi-

([1]) E Schwartz, *Ein Bishof der römischen Reichskirche in Abessinien*, in *Philologus*, CXI ('936), pp. 355-357: cf. U. Monneret de Villard, *Problemi sulla storia religiosa dell'Abissinia*, in *Rassegna sociale dell'Africa italiana*, V (1942).

([2]) Athanasius, *Apol. contra arian.*, 71; *P. Gr.*, XXV, col. 376.

rolamo. In una delle sue lettere (1) del 404 egli cita un vescovo egiziano dal nome Mosè e titolare di una cattedra di cui il nome ci è sconosciuto: *Museus in Acheus*. Non mi sembra tutto affatto impossibile pensare che questo nome di *Acheus* sia una alterazione grafica di *Adulis* per incomprensione della grafia che si trovava nell'archetipo dal quale dipendono i manoscritti che ci hanno conservato il testo della lettera. Come epoca, l'anno 404 ben concorderebbe con quanti altri indizi noi abbiamo intorno a quella nella quale viveva il nostro Mosè. Ma siamo sempre nel campo degli indizi, e da qualunque parte noi attacchiamo il problema urtiamo sempre davanti all'impossibilità di risolverlo esattamente per l'assoluta mancanza di documenti. Atteniamoci dunque alla datazione un po' vaga del V secolo, che però è soddisfacente dal punto di vista filologico.

È evidente che Mosè di Adulis si reca in India con Palladio per la più meridionale delle vie marittime, quella che fa capo a Muziris (2), e che doveve essere la più utilizzata alla sua epoca, data la prevalenza dei rapporti con l'India meridionale su quelli con la centrale e la settentrionale. La stessa distribuzione topografica dei ritrovamenti di monete romane in India lo prova: esemplari di quelle coniate dalla fine del IV secolo in avanti non furono rinvenute se non nella parte meridionale della penisola, nel paese tamul, nei territori cioè dei Kērala, dei Pandya, dei Cōla. Si aggiunga poi l'isola di Ceylan, ove tali ritrovamenti furono particolarmente abbondanti, tanto che a Sigiriy se ne ritrovarono 1675, dalla fine del IV secolo sino ad Arcadius e Honorius (3). I ritrovamenti continentali furono molto meno considerevoli (4). Questi

(1) Hieron., ep. 100; *P. L.*, XXII, 828; *C. S. E. L.*, LV, p. 232. 5.

(2) Sull'identificazione con Cannanore nel Kēralāputra si veda Herrmann in Pauly-Wissowa, s. v., XXXI (1933) col. 989. *Kērala* è la forma canarese del tamul *cērala* «catena di montagne»: deve essere l'*akrotéria* dell'India del testo di Palladio.

(3) H. W. Codrington, *Ceylon Coins and Currency*. Colombo Museum 1924; J. Stell, in *Journal of the R. Asiatic Soc. Ceylon Branch*, XIX, (1907).

(4) Molti dati si possono vedere in R. Sewell, *Roman Coins found in India*, in *Journal of the R. Asiatic Society*, 1924, pp. 591-638; E. H. Warmington, *The commerce between the Roman Empire and India*, London 1928;

ritrovamenti monetari stanno a prova di stretti rapporti, specialmente commerciali, confermati dalla fortunata scoperta di una vera e propria stazione romana sulla costa del Coromandel (Cōlamaṇḍala), nei pressi di Pondichéry (1), in una località che deve probabilmente corrispondere a Podoukē del *Periplus* e Pōdoukē di Ptolomeus. Notiamo però che questa stazione appartiene ad un'epoca anteriore a quella di cui noi stiamo occupandoci (2).

Ma non possiamo pensare che il vescovo Mosè di Adulis andasse nell'India meridionale per quelle stesse ragioni di commercio che vi spingevano i molti mercanti levantini più che non romani propriamente detti, sopratutto egiziani e siriani, quelli che i testi indiani continuano ad appellare col nome di *yavana*, un tempo specialmente usato per indicare i greci, ma non a questi specialmente riservato, anzi esteso a tutti gli stranieri d'occidente. Di questi *yavana* i testi tamul ci hanno conservate non poche notizie (3): essi vi appaiono

---

R. E. M. Wheeler, A. Ghosh and Krishna Deva, articolo citato nella nota seguente. Naturalmente i ritrovamenti di cui abbiamo notizia sono solo una parte, e certo piccolissima, di quelli realmente effettuati, ma dànno ad ogni modo alcune indicazioni relativamente alle epoche: nel Travancore furono trovate a Kōṭṭayam delle monete di Theodosius II, a Pudankāvu delle monete di Theodosius II, Marcianus, Leo e Justinus II, a Tirumangalam delle monete di Anastasius (491-518); presso i Pandya a Madurā si rinvennero delle monete di Arcadius (395-408), Honorius (395-423), Theodosius II, Zeno, Anastasius; a Mahābalipuram, Māmallapuram e Kulattuppalaiyam delle monete di Theodosius I (371-395).

(1) Si veda il magnifico rapporto di R. E. M. Wheler, A. Ghosh and Krishna Deva, *Arikamedu. An Indo-Roman Trading-Station on the East Coast of India*, in *Ancient India*, 2°, july 1946, pp. 17-124, e l'articolo *The Romans meet the Indians*, in *The Times Literary Supplement*, january 11, 1947, pp. 17-18, sugli scavi inglesi; e la sommaria notizia di Paul Lévy nei *Comptes rendus de l'Académie des Inscript. et Belles Lettres*, 1946, pp. 227-229, per quelli francesi.

(2) Noto però che gli scavi non furono se non parziali e non si estesero a tutta l'area archeologica: forse il loro proseguimento può darci una documentazione relativa al IV-V secolo.

(3) Già in parte raccolte e studiate da V. Kanakasabhai Pillai, *The Tamils eighteen hundred years ago*, Madras 1904: i dati ivi raccolti furono utilizzati da M. P. Charlesworth, *Trade-routes and Commerce of the Roman Empire*, pp. 68 sgg., e nota p. 255 e da Warmington, op. cit., pp. 58, 67, 181. Meglio però lo studio di P. Meile, *Les Yavanas dans l'Inde Ta-*

come costruttori (1) che lavorano all'edificazione del palazzo dei re cōla; si parla di statue lampadofore eseguite dagli *yavana* (2); si accenna infine alla città di Musiris « dove i buoni bastimenti, capolavori provenienti dal paese degli *yavana* ... arrivano con carichi d'oro e partono con carichi di pepe » (3), espressione sintetica che ben indica quel drenaggio di metallo prezioso che faceva l'India e del quale già si lamentava Plinio, in cambio dell'esportazione di spezie che sì grande importanza ebbe nella storia del commercio ed è uno dei cardini sui quali s'imperniano tanti avvenimenti fra i più notevoli della storia medioevale e moderna. Ma non penso che tutto questo dovesse molto riguardare il nostro vescovo: ciò che lo aveva spinto a traversare l'oceano deve probabilmente essere stato un motivo ecclesiastico. Propaganda religiosa? spirito missionario? desiderio di prendere contatto con le comunità cristiane dell'India meridionale? Quale esattamente, certo non possiamo dirlo; ma è evidente che Mosè d'Adulis deve aver stabilito un nesso fra la nascente chiesa d'Abissinia e la nascente chiesa dell'India (4). Per questa l'epoca alla quale attribuisco Mosè d'Adulis (prima metà del V secolo) è assai significativa: è quella degli sforzi del patriarcato di Seleukeia-Ctesiphon di attirarla. I cristiani dell'India furono definitivamente attaccati a tale sede verso il 450, e più tardi Cosma Indicopleuste indica la dipendenza dalla Persia come cosa normale (5). Era uno scacco notevole per

---

*moule*, in *Journal Asiatique*, CCXXXII (1940-41), pp. 85-123. Ricordo che questi testi tamul mal si possono datare: i poemi del *sangam* su cui principalmente ci si basa, sono generalmente attribuiti ai primi due o tre secoli dell'era cristiana.

(1) Vedi il testo del *Manimēgalei* in MEILE, op. cit., pp. 113-116.

(2) Versi di NAKKĪNAR in MEILE, op. cit., p. 114.

(3) Versi di TĀYAN-KANNANĀR in MEILE, op. cit., p. 90 e WARMINGTON, op. cit., pp. 58, 67, 181.

(4) Per la storia del cristianesimo nell'India meridionale nei primi secoli una buona bibliografia si può vedere in L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions Musulmanes*, Paris, 1935, pp. 249-250, a cui aggiungere E. card. TISSERANT, *Syro-Malabare (Église)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. CXXXIV-CXXXVI (1941), coll. 3089-3162, special. 3089-3093.

(5) Ediz. Winstedt, pp. 321 sgg. Cf. J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris 1904, p. 165, nota 6.

la corte di Bizanzio nella sua lotta contro i sāsānidi. In quanto è evidente, malgrado la scarsa documentazione che noi possediamo, che l'impero d'Oriente aveva sempre cercato di tenersi libera la via marittima all'India e di dominarne il traffico. La propaganda e l'influenza religiosa deve esser state fra i mezzi usati dalla diplomazia imperiale. Il punto di appoggio militare e commerciale, Aden, era andato perduto da tempo, ma pur sempre rimane un Emporium nomimon dove le navi bizantine facevano scalo: verso la fine del IV secolo il porto di partenza è Clisma, al di là del quale non vi è più alcun possesso imperiale, ma esiste uno speciale funzionario, il Logothetes, di cui le mansioni ci sono oscure, che ogni anno guida una flotta in India. Ciò risulta da un passo di Petrus diaconus (a. 1137) che, come ha visto il Mommsen (1), deve esser stato preso da una redazione di un itinerario di Aetheria più completa di quella giunta sino a noi (2). Là dove l'azione militare non era più possibile e quella commerciale si affievoliva, cercava di supplirvi la religiosa. Rientra in questa azione diplomatica la missione di Theophilos indiano inviato nel 356 da Constantius II presso gli Omeriti e gli Aksūmiti, di cui il ricordo ci fu conservato da Philostorgius. Era questo nativo dell'isola di Dibus o Dibu (3), che si pensa esser stata Ceylon, ma potrebbe anche esser Socotra e, secondo qualcuno, un'isola del mar Rosso (4). Nel qual caso egli sarebbe stato probabilmente un etiope: si pensi all'equivoco costante durante tutto il medioevo fra etiopi ed indiani (5). La mis-

(1) Th. Mommsen, *Hist. Schrift.*, VI, p. 612.

(2) Il passo di Petrus (in *Itinera Hierosol.*, ediz. Geyer in *C.S.L.E.*, XXXIX, p. 116, 5-15) suona: « Clesma... portus... qui portus mittit ad Indiam vel excipit, venientes naves de India; alibi enim nusquam in romano solo accessum habent naves de India nisi ibi. Naves autem ibi et multae et ingentes sunt; quare portus famosus est pro advenientibus ibi mercatoribus de India. Nam et ille agens in rebus, quem logotetem appellant, id est, qui singulis annis legatus ad Indiam vadit iussu imperatoris romani, ibi ergo sedes habet, et naves ipsius ibi stant ». Si veda anche di Antonius (ediz. Geyer cit., p. 187. 13): « Clisma, ubi etiam et de India naves veniunt ».

(3) Philostorgius, III, 4 sg.; ediz. Bidez, pp. 33. 15, 35. 2.

(4) Warmington, op. cit., pp. 354, 103; Bury, *History of the later Roman Empire*, II² p. 322.

(5) Si tenga presente il passo di Philostorg., II, 6, *P. G.*, LXV, col. 469; ediz. Bidez, p. 18. 19-20: ... τὸ δὲ τῶν Ἰνδῶν ἔθνος τοῦτο Σάβας μὲν

sione di Theophilos si svolge nell'Arabia meridionale, fra Aden ed il golfo Persico, poi ad Aksūm ed in Abissinia. Che mezzo secolo più tardi circa la diplomazia imperiale, usando anche questa volta di un orientale, abbia tentata un'azione sulle comunità dell'India od abbia almeno cercato di averne precise informazioni inviandovi Mosè d'Adulis? È una ipotesi che mi sembra plausibile. Dolorosamente l'assoluta mancanza di documenti ci obbliga a rimanere sempre nel campo del l'ipotetico.

Ad ogni modo ho voluto ricordare questo vescovo di Adulis, sperando che gli specialisti di storia abissina, che lo hanno sempre ignorato, dicano la loro parola per risolvere i vari problemi ai quali ho accennato.

Roma.

Ugo Monneret de Villard.

---

πάλαι ἀπὸ τῆς Σαβᾶ μητροπόλεως, τὰ νῦν δὲ Ὁμηρίτας καλεῖσθαι. Cf. anche Gregor Nyss., *Contra Eunomium*, I, *P. G.*, XLV, col 264 : ... ὁ βλέμμυς Θεόφιλος... L'origine di Theophilos è delle più oscure.

# Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae

Auch nach dem Erscheinen des Kommentars zum Hirten des Hermas aus der Feder von M. Dibelius (1) ist noch vieles im Dunkel geblieben, und so kann es immerhin gerechtfertigt erscheinen, wenn der Versuch zur Aufhellung einzelner Stellen dieses Buches gemacht wird. Bei der Lektüre der Visionen fällt auf, dass die weibliche Gestalt, die dem Hermas « die Offenbarungen und Gesichte » (2) mitteilt, stets im Zusammenhang mit einem Sitz erscheint. Dieser Sitz wird in der ersten Vision als καθέδρα, in der dritten dagegen als συμψέλιον (= *subsellium*) bezeichnet (3). In diesem unterschiedlichen Sprachgebrauch sind die erste und dritte Vision deutlich von einander abgehoben. Auf der andern Seite ist den beiden Visionen gemeinsam, dass wenn die Vision des Hermas anhebt, der Stuhl immer schon da ist: βλέπω κατέναντί μου καθέδραν heisst es Vis. I 2, 2 p. 418, 18 und Vis. III 1, 4 sagt: βλέπω συμψέλιον κείμενον ἐλεφάντινον (4). Gemeinsam ist beiden Visionen auch die Angabe, dass Leinentücher auf den Sitzen liegen, Vis. I 2, 2: καθέδραν λευκὴν ἐξ ἐρίων χιονίνων γεγονῦιαν μεγάλην und Visio III 1, 4: καὶ ἐπὶ τοῦ συμψελίου ἔκειτο κερβικάριον λινοῦν καὶ ἐπάνω λέντιον ἐξηπλωμένον λινοῦν καρπάσιον. Die Frau, die dem Hermas

(1) Der Hirt des Hermas erklärt von M. Dibelius (= *Die Apostolischen Väter* IV) in Lietzmann's *Handbuch zum Neuen Testament*. Ergänzungsband. Tübingen 1923.

(2) Visio IV 1, 3 p. 458, 21 Funk.

(3) Das Wort *subsellium* ist von den Juden als Lehnwort übernommen worden (wie übrigens auch καθέδρα), siehe Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien 1922 p. 386), was für die ganz aus dem Iudentum kommende Sprache des Hermas zu beachten ist.

(4) P. 432, 13.

die Offenbarungen mitteilt, nimmt dagegen erst später auf dem Sitze Platz. In der ersten Vision erscheint sie, gleich nachdem Hermas die καθέδρα wahrgenommen hat, in der dritten Vision nimmt sie dagegen, erst nachdem längere Zeit vergangen ist, auf dem Sitze Platz (1), wobei sehr viel Wert auf die Tatsache gelegt wird, dass Hermas genötigt wird, auch auf dem συμψέλιον Platz zu nehmen. Dieser ganze Verlauf ist -und das hat man bisher nicht gesehen- aus den Formen der antiken Divination übernommen. Im zweiten Berliner Zauberpapyrus (2) folgen auf einen an Apollon gerichteten Hymnus Ausführungsbestimmungen, die sich mit der Beschaffenheit und Ausstattung des Ortes der Beschwörung befassen (3). In diesen Ausführungsbestimmungen heisst es nun: ἔστω δε ὁ θρόνος καθαρὸς καὶ ἐπάνω σινδόνιον καὶ ὑποκάτω ὑποπόδιον (4). Der θρόνος ist der Sitz, auf dem Apollo Platz nehmen soll, ein Linnentuch soll auf ihm liegen, und darunter soll sich ein Fussschemel befinden. Im ersten Berliner Zauberpapyrus (5) ist in der Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις (6) vorgeschrieben: στρῶσον δὲ θρόνον καὶ κλ[ι]ντήριον [δ]ιὰ βυσσίνω[ν] p. 18, 333 (7). Und endlich liest man in einem Londoner Zauberpapyrus bei einer Orakelbefragung des Gottes Serapis. Ἐὰν εἴπῃ (sc. der Gott Serapis), ὅτι « χρηματίζω » λεγε « εἰσερχέσθω ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ... εἰσενεχθήτω ὁ θρόνος » (der Befehl

(1) III 2, 4 p. 436, 5.

(2) Preisendanz, *Papyri graecae magicae,* vol. I nr. II (Leipzig-Berlin 1928).

(3) V. 141-175.

Zur Verwendung des Leinens in Zauberhandlungen: Preisendanz, I, p. 188 nr. I, 218 f: ὑπόθες ὑπὸ τὴν τράπεζαν σινδόνα καθαράν. Ibid., nr. IV 1189 f (p. 140): τράπεζαν ἐν ᾗ ἦτω σινδὼν καθαρά. (cf. p. 130, 1800 f) Gebrauch des ὀθόνιον ibid. II p. 66 nr. XII, 122. Βύσσινον ῥάκος ibid. II, p. 30 nr. VII 665; XII 145 cf. auch nr. II 1073.

Gebrauch des Leinens in der Inkubation s. L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig 1900, p. 25; im Zauber: Hopfner, *Mageia* in Pauly-Wissowa R. E. XXVII p. 363, 6 ff. A. Abt, *Die Apologie des Apuleius,* Giessen 1908 (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* IV 2) p. 215 f. Siehe auch nachher p. 626 Anm. 4.

(4) P. 28, 162 Preisendanz.

(5) Preisendanz n. I.

(6) P. 14, 263 sq.

(7) Vergl. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (= *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, vol. XXIII) Teil II (Leipzig 1924) p. 167 § 217.

ist von Zauberformeln begleitet), ἐὰν οὖν ὑπὸ δ' ἀνδρῶν βαστάζηται u. s. w. (1).

Dass unsere Interpretation richtig ist, wonach der θρόνος dazu dient, dass der Gott bei seinem Erscheinen auf ihm Platz nehmen soll, beweist der merkwürdige Brief des Mediziners Thessalos (2), der das Erscheinen des Asklepios ausführlich beschreibt. Thessalos erhält die Weisung im Zimmer, wo alles vor sich geht, sich niederzusetzen « vor dem Thron », auf dem der Gott Platz nehmen sollte (3). In der lateinischen, aus dem Mittelalter stammenden, Übersetzung heisst es: « ante cathedram in qua deus sedere solebat » (4). So wäre aus antiken

(1) PREISENDANZ p. 182, 31 ff.). Siehe auch HOPFNER a. a. O. p. 78 f. § 157-159.

(2) Über Thessalos s. zuletzt FESTUGIÈRE, *L'expérience religieuse du médecin Thessalos* in *Revue Biblique* XLVIII 1939 p. 45 sq. (s. auch von demselben: *La révélation d'Hermès Trismégiste,* vol. I Paris 1944 p. 56 sq.). Der Brief stammt vermutlich aus dem I. Jahrhdt.

(3) S. *Catalogus Codicum Astrologicorum Graecorum* VIII, 3 p. 137, 2 f. griechischer Text: ἄντικρυς τοῦ θρόνου εἰς ὃν ἔμελλεν ὁ θεὸς καθέζεσθαι.

(4) *Catal. Cod. Astr. Gr.* VIII 4, p. 257, 4 f.

Über den Thron als Sitz der Gottheit, die Orakel erteilt vergl. FESTUGIÈRE a. a. O. p. 62. Siehe von demselben auch: *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile.* Paris 1932, p. 306 Anm. 3. Ich bemerke noch, dass in einem demotischen Zauberpapyrus (s. bei HOPFNER II p. 100) τράπεζα in der Bedeutung von Bank, als Sitz der erscheinenden Gottheit vorkommt. Von hier aus möchte ich dann auch PREISENDANZ, vol. I, p. 188 nr. V, 18 f. interpretieren: unter dem Tisch, der Altar und Gottessitz zugleich ist, soll man reines Linnen breiten. Es handelt sich um die Konsekrierung eines Skarabaeus-Ringes auf der τράπεζα. In IV 1189 f (p. 140) liegt die σινδών dagegen auf der τράπεζα. Die Vorstellung des Tisches (resp. Altares) als Sitz der erscheinenden Gottheit und die Verwendung des Linnentuches auf dieser τράπεζα ist wichtig. Sie begegnet auch in der christlichen Literatur. So heisst es *Acta Thomae* 49. Der Apostel befahl: παραθεῖναι τράπεζαν. παρέθηκαν δὲ συμψέλλιον ὃ εὗρον ἐκεῖ, καὶ ἁπλώσας σινδόνα ἐπ' αὐτὸ ἐπέθηκεν ἄρτον τῆς εὐλογίας (ed. Bonnet p. 165, 19-166, 1) Auch der δίφρος der Kollyridianer, der als Altar dient (ein solcher Götter δίφρος ist in der Inschrift *Mél. Fac. Beyrouth* II, p. 278 f. erwähnt), und von Epiphanius höhnisch als Friseurschemel κουρικός bezeichnet wird (s PREISIGKE, *Sammelbuch* 4292, gegen DÖLGER's Deutung in *Antike und Christentum* I (1929) p. 128 f. auf ein ägyptisches Massgefäss) gehört hierher. (EPIPHAN., *Ancoratus* 13, 8), DÖLGER, l. c., hat für das Altartuch mit Recht auf das 2 *Buch Jeû* hingewesen, wo Jesus beim Opfer, leinene Gewänder (so SCHMIDT, p. 308, 25 und 309, 36. Es handelt sich um Leinentücher. Ὀθόνιον und σινδών kann sowohl Leinentuch wie Leinenkleid bedeuten ) ausbreitete und Wein und Brot daraufstellte, (dieser Zug

Vorstellungen die Schilderung bei Hermas von dem mit Leinentüchern belegten Sitz, auf dem die Offenbarungen vermittelnde weibliche Gestalt Platz nimmt, in ihren Grundzügen verständlich geworden. Wenden wir uns jetzt den Einzelheiten zu.

In Visio I 2, 2 heisst es: καὶ ἦλθεν γυνὴ πρεσβῦτις ἐν ἱματισμῷ λαμπροτάτῳ, ἔχουσα βιβλίον εἰς τὰς χεῖρας καὶ ἀσπάζεταί με· « Ἑρμᾶ, χαῖρε » (1). Die Offenbarung vermittelnde Gestalt hat ein Buch in der Hand. Dibelius hat in seinem Kommentar schon mit Recht auf die Erscheinung des Hermes Trismegistos aus der Himmelswanderung des Krates hingewiesen: « assis dans une chaire; il était revêtu de vêtements blancs et tenait à la main une planche de la chaire, sur laquelle était placé un livre » (2). Da haben wir das glänzende Gewand, das Buch und den Sitz (καθέδρα) (3). Aber auch der merkwürdige Zug, dass die weibliche Gestalt den Hermas bei ihrem Erscheinen begrüsst, stammt aus der antiken Literatur. Im Brief des Thessalos heisst es von Asklepios bei seinem Erscheinen: ἀνατείνας οὖν τὴν δεξιὰν ἤρξατο λέγειν. und nun folgt ein Makarismos, der im griechischen Text verstümmelt ist (4), in der lateinischen Übersetzung aber (5) lautet: « O beate Thessale, transeunte tempore et cognitis studiis tuis honorabunt te homines sicut deum ». Auch in der IV. Vision des Hermas c. 2, 2 (p. 462, 5 f) wird Hermas von der erscheinenden Frau mit den Worten: Χαῖρε σύ, ἄνθρωπε

---

fehlt im parallelen Passus der *Pistis Sophia* c. 142 (p. 243 Schmidt). Aber grade diese von Magie erfüllte Opfer-Handlung im 2. *Buch Jeû* rückt die Verwendung des Leinentuches in bedenkliche Nähe zum Leinentuch auf der τράπεζα der Zauberpapyri.

(1) P. 418, 19 ff.

(2) Berthelot, *Chimie au moyen-âge* III, p. 46. Siehe ferner: Jul. Ruska, *Arabische Alchemisten*, Heidelberg 1924, Bd. I, p. 17 und von demselben: *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1926, p. 113 Siehe auch die Darstellung von Zoroaster und Ostanes im Mithraeum von Dura, auf einer « chaire doctorale » sitzend mit Buch und Zauberstab. Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris 1938, p. 39 und Tafel 1.

(3) In einem alchemistischen Text, den Reitzenstein in den « *Nachrichten der Götting. Gesellschaft der Wissenschaften* » 1916 herausgegeben hat, heisst es von dem Philosophen Komarios: τὴν μυστικὴν φιλοσοφίαν τὴν Κλεοπάτραν διδάσκει ἐπὶ θρόνου καθήμενος (p. 24, 17).

(4) p. 137, 7 f.

(5) a. a. O. p. 257, 7 f.

begrüsst, während es im grossen Pariser Zauberpapyrus (1) heisst: τὸν δὲ θεὸν ὄψῃ ἐπὶ κιβωρίου καθήμενον, ἀκτινωτόν, τὴν δεξιὰν ἀνατεταμένην ἀσπαζόμενον (2).

In der dritten Vision ist sehr beachtenswert, dass die Greisin, die von den 6 Turm-bauenden Jünglingen begleitet erscheint (3), diesen Befehl erteilt, fortzugehen. In III 1, 8 liest man: καὶ μετὰ τὸ ἀναχωρῆσαι τοὺς νεανίσκους καὶ μόνον ἡμῶν γεγονότων λέγει μοι. Diese Erwähnung des μόνοι γενέσθαι ist ebenfalls typisch für die Form der Offenbarungsliteratur. Im Thessalos-Brief heisst es: εἶναι δὲ τὸ τέλειον τῆς χάριτος, εἰ μόνῳ μοι πρὸς μόνον (4) ὁμιλῆσαι ἐπιτρέψειεν (5). Auch Visio III 2, 3 hat die antike Topik bewahrt. Die Greisin ἤθελεν ἀπελθεῖν· πεσὼν δὲ αὐτῆς πρὸς τοὺς πόδας ἠρώτησα αὐτὴν κατὰ τοῦ κυρίου, ἵνα μοι ἐπιδείξῃ ὃ ἐπηγγείλατο ὅραμα (6). Ähnlich bittet Thessalos: περιπεσὼν ἐπὶ στόμα καὶ κλαίων, τῶν ποδῶν εἰχόμην τοῦ ἀρχιερέως (7), ihn doch der Offenbarung teilhaftig werden zu lassen, denn Thessalos bekennt: ἔχει γάρ με ἀνάγκην θεῷ ὁμιλῆσαι (8).

Auch das Motiv von Visio II 1, 2: τοσαῦτα μνημονεῦσαι οὐ δύναμαι (9) erklärt sich aus antiker Tradition. So heisst es auf einem in Rom gefundenen Skarabäus: «χρημάτισόν μοι ἐν τῇ

(1) Preisendanz nr. IV, p 110, 1209 ff.

(2) Zur erhobenen Hand im Begrüssungsgestus s. auch W. Weber, *Die Aegyptisch-Griechischen Terrakotten*, Berlin 1914, vol I (Textband) p. 140 f. p. 142. Die Behauptung von Weber, dass der so vom Gott Begrüsste notwendig ein König sein müsse, ist auf Grund des im Text Dargelegten einzuschränken. Warum der Begrüssungsgestus ein «Segens»-Gestus sein soll, wie Weber behauptet, ist auch nicht einzusehen. Der Begrüssunggsestus ist aus dem Begriff der Epiphanie leicht zu erklären. Übrigens kommt es bei einer Epiphanie auch vor, dass das χαῖρε allein vom Magier und nicht auch vom erscheinenden Geist gesprochen wird, vergl. Z. B. Preisendanz, vol. II, nr. XIII, p. 115, 609. Ein χαιρετισμός beim Erscheinen des Gottes auch vol. I, nr. IV, 1047, 1053 und 638 f., 666, 677, 712 u. s. w. Aus nr. IV Z. 3225 f. geht hervor, dass die zum Gruss ausgestreckte Hand der erscheinenden Gottheit als Bereitwilligkeit auf Fragen zu antworten gedeutet wurde.

(3) Visio III 1, 6.

(4) Zur Formel: μόνος πρὸς μόνον siehe meinen Artikel: *Herkunft und Bedeutung der* μόνος πρὸς μόνον- *Formel bei Plotin* in: *Philologus* LXXXVIII (1923) p. 30 sq. (p. 36 f. über die Thessalos Stelle).

(5) P. 136, 31 f.

(6) Vergl. auch Visio III 8, 2 p. 448, 9.

(7) P. 136, 13 f.

(8) P. 136, 16 f.

(9) Vergl. Visio I 3, 4 ὃ οὐκ ἴσχυσα μνημονεῦσαι.

νυκτὶ ταύτῃ ἐπ' ἀληθείᾳ μετὰ μνήμης (= so dass ich es behalten kann) (1) und ganz entsprechend liest man in den Zauberpapyri: μνημονεύσεις ἀπαραβάτως τὰ ὑπὸ τοῦ μεγάλου θεοῦ ῥηθέντα (2) oder: χρηματίσα[τε μο]ι, κύριοι, περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος βεβαίως καὶ διὰ μνήμης (3). Auch Aelius Aristides, Ἱεροὶ λόγοι IV 5, 4 (4) σαφέστατα ὁμιλῶν τοῖς θεοῖς καὶ χρησμοὺς ἀπομνημονεύων ὅλους ἐξ ἐνυπνίων gehört hierher. Dass wir aber recht gehabt haben, wenn wir die Einkleidung des Visionen Apparates mit den Offenbarungen der antiken Magie im Zusammenhang gebracht haben, zeigt Visio III 2, 4. Die Greisin: ἐπάρασα ῥάβδον τινὰ λαμπρὰν λέγει μοι· Βλέπεις μέγα πρᾶγμα. Das ist natürlich der Zauberstab, den der Magier, in ein Prophetengewand gehüllt, beim Erscheinen des Apollo in der linken Hand und bei der Entlassung des Gottes in der rechten hält (5). Das führt uns nun noch zu einem weiteren Zug, der der Erklärung bedarf: Die Schilderung des Authörens der Offenbarungserscheinung. In Vision I 4, 1 (p. 422, 18 ff) liest man: Ὅτε οὖν ἐτέλεσεν ἀναγινώσκουσα καὶ ἠγέρθη ἀπὸ τῆς καθέδρας, ἦλθαν τέσσαρες νεανίαι καὶ ἦραν τὴν καθέδραν καὶ ἀπῆλθον πρὸς τὴν ἀνατολήν. Im dem entsprechenden Text der Visio III heisst es: τέσσαρες ἦραν τὸ συμψέλιον καὶ ἀπήνεγκαν καὶ αὐτό (10, 1, p. 452, 26). Die Offenbarung vermittelnde Gestalt ist von ihrem Sitz deutlich getrennt, wie wir das ja auch aus dem Zauberpapyrus ersehen haben, wichtig ist nun aber, dass im Londoner Zauberpapyrus der θρόνος des Sarapis von vier (bekränzten) Männern (= Geistern) hereingetragen wird (6), während die καθέδρα, resp. das συμψέλιον bei Hermas von vier Jünglingen fortgetragen wird. Ich glaube, dass R. Reitzenstein (7), nicht im

(1) R. Wünsch, *Bull. Comm. arch.* com. 1899, p. 294. s. auch J. Ruska, *Arab. Alchemisten,* 1, p. 1⁹.

(2) Preisendanz, vol. I, p. 96, nr. IV, 730.

(3) Ibid., vol. II, p. 32 z. 710 f., cf. p. 33. 736.

(4) P. 439, 15 f Keil.

(5) S. Papyr. Parthey bei Preisendanz a. a. O. vol. 1, p. 16 Zeile 279 und 336 f. Siehe auch Bidez-Cumont, l. c., p. 39.

(6) Ad. Abt, *Die Apologie des Apuleius,* Giessen 1908 (= *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* IV 2) p. 236 A. 2 hat freilich gemeint, es seien nicht 4 Geister, sondern 4 reale Männer, die den Thron für den Gott hereintragen, aber bei einer solchen Deutung wird die ganze Fortsetzung, die von Hopfner vol. 2, 157-159 gedeutet worden ist, sinnlos.

(7) *Poimandres* (Leipzig 1904) p. 280. Ihm scheint Dibelius, *Kommentar,* p. 441 zu folgen.

Recht war, wenn er den Papyrus-Text mit der Hermas-Stelle in Verbindung brachte. Die Vierzahl der Jünglinge, die die καθέδρα aufheben und πρὸς τὴν ἀνατολήν (1) gehen, ist vielmehr von den antiken Himmelfahrtsvorstellungen her zu verstehen. Es sind eigentlich die 4 Winde (2). Vier Engel tragen die Märtyrer auch in der « Passio Perpetuae empor » (3) und dieses Emporheben erfolgt auch hier: πρὸς ἀνατολήν, « in orientem » (4). Die vier Engel entsprechen den vier Windgöttern auf der Darstellung der Himmelfahrt des Herakles in der Igeler Säule oder auf einem Grabstein aus Carnuntum (5). Aber neben den vier Winden begnügte man sich nun auch mit zweien und von daher wird nun auch Pastor Hermae, Visio I 4, 3 verständlich: λαλούσης αὐτῆς μετ' ἐμοῦ δύο τινὲς ἄνδρες ἐφάνησαν καὶ ἦραν αὐτὴν τῶν ἀγκώνων καὶ ἀπῆλθαν, ὅπου καὶ ἡ καθέδρα πρὸς τὴν ἀνατολήν (6). Auf den Münzen, die die Apotheose der jüngeren

(1) Nach Doelger, *Sol Salutis* 2. Auflage, Münster 1925, p. 137, ist an den Osthimmel zu denken (s. auch p. 214).

(2) Siehe zu diesem Zusammenhang von Himmelfahrt und den vier Winden: Cumont, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, (Bibliothèque archéologique et historique Tome XXXV), Paris 1942, p. 150 sq.

(3) « et dum gestamur ab ipsis quattuor angelis » 55 p. 38, 15 van Beek, *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. Florilegium Patr. XLIII, Bonn 1938, dazu der griechische Text ibid. p. 39, 17 Αἰωρουμένων δὲ ἡμῶν διὰ τῶν τεσσάρων ἀγγέλων.

(4) P. 38, 9 f.

(5) S. Drexel in *Römische Mitteilungen* 35 (1920) p. 133 f.

(6) P. 424, 1 ff.

So wird auch in Preisendanz vol. I, p. 110 nr. IV, 1113 der auf dem Kiborion (zum κιβώριον siehe Wilh. Weber, *Griechisch-ägypt. Terrakotten*, Berlin 1914 vol. I p. 64) sitzende Gott « von zwei Engel mit Händen getragen und im Kreis um sie 12 Strahlen ». Das istsch on beinahe eine Mandorla-Schilderung. Die beiden Engel, die den Gott in der Strahlen-Gloria mit den Händen halten, sind Vorläufer jener beiden Engel, die die Glorie tragen, z. B. in der Himmelfahrt Darstellung des Rabula-Evangeliars oder bei: W. Neuss, *Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration* (= *Spanische Forschungen* II 2/3), Münster 1931, vol. I, p. 208 und öfter). Bei Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, Tafel XIX, nr. 64 ist ein Karneol des British Museum abgebildet, der anscheinend die Himmelfahrt des Herakles darstellt. Er wird von 2 bekleideten (weiblichen) Gestalten, von denen die eine geflügelt ist, emporgehoben (?). Er scheint auf dem Unterarm der einen Gestalt zu stehen. Die Darstellung ist singulär, die Echtheit des Steines nicht über allen Zweifel erhaben, darum sehe ich von einer Verwendung desselben ab.

Faustina darstellen (1), wird die auf einem Thron (oder pulvinar?) sitzende Kaiserin von zwei weiblichen Gestalten in die Höhe gehoben. Schon R. Delbrück (2) hatte die Feststellung gemacht, dass es sich um die Aurae handle, welche die Kaiserin zum Himmel emportragen, und diese Feststellung ist von Cumont (3) bestätigt worden. Auf den Faustina-Münzen wird die Kaiserin mitsamt dem Thron zum Himmel emporgetragen, bei Hermas dagegen gehen Himmelfahrt der Offenbarungsvermittlerin und Himmelfahrt der καθέδρα getrennt vor sich, ein deutlicher Beweis dafür, dass die καθέδρα nicht repräsentative Bedeutung hat — etwa in dem Sinne, dass die Lehrtätigkeit der Kirche damit zum Ausdruck gebracht ist — sondern dass ihr nur eine funktionelle Bedeutung zukommt. Es heisst in Hermas Vis. I 4,3 von den beiden «Männern» (4): ἦραν αὐτὴν τῶν ἀγκώνων (p. 424, 2) (die lateinische Übersetzung «sustulerunt eam manibus», ist falsch). Das ist der Gestus, den wir aus anderen antiken Schilderungen der Himmelfahrt kennen. Ich erinnere an das Petrus-Evangelium. Zwei Männer (vs. 36), die nachher (vs. 37) als νεανίσκοι bezeichnet werden, kommen aus dem Grabe Christi: τοὺς δύο τὸν ἕνα (= Christus) ὑποροθοῦντας (vs. 39) (5). Diese beiden Personen, die von Nestle als Moses und Elias bezeichnet worden sind und von Schubert als Michael und Gabriel — eine Präzisierung, die von Vaganay z. St. mit Recht abgelehnt worden ist — haben augenscheinlich dieselbe Funktion, wie im Hirten des Hermas. Man hat

(1) S. Koehler, *Personificationen auf römischen Münzen* p. 28, 41.

(2) Bei Deubner, *Die Apotheose des Antoninus Pius* in *Römische Mitteilungen* 27 (1912) p. 14.

(3) *Symbolisme*, l. c., p. 175 f.

(4) Die Feststellung von Dibelius p. 442 «Die Männer sind natürlich Engel» stellt eine unnötige Präzisierung dar. Man sollte solche Wendungen wie «Jünglinge», «Männer» u. s. w. stehen lassen.

(5) L. Vaganay, *L'Evangile de Pierre*, Paris 1930, p. 298.

Interessant ist die verwandte Himmelfahrtsschilderung in der *Ascensio Iesajae* III 12 «et le Bien-Aimé lui-même s'asseyant sur leurs (= Engel) épaules sortira» (aus dem Grabe), *Ascension d'Isaïe*,, éd. Tisserant, Paris 1909, p. 111. (Die Zahl der Engel ist nicht klar ersichtlich). Das Tragen auf den Schultern ist m. W. sonst nicht belegbar. Schrade in *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1928/9, Leipzig 1930, p. 106 verweist nur halb mit Recht auf die Apotheose der Constantius Chlorus (?), siehe nachher, wo der Kaiser jedenfalls nicht auf den Schultern getragen wird.

die Stelle im Petrus-Evangelium dahin gedeutet — und auch Vaganay hat sich p. 298 nicht von dieser Deutung freigemacht —, dass die beiden νεανίσκοι Jesus stützen müssen, weil er noch vom Todesschlaf umfangen sei. Aber ein Vergleich mit dem Hirten des Hermas (1), wo doch die Greisin nicht gestorben ist, zeigt, dass es sich um einen Topos in der Himmelfahrtsschilderung handelt. Das ὑπορθοῦντας im Petrus-Evangelium entspricht dem: ἦραν αὐτὴν τῶν ἀγκώνων (2) bei Hermas. Ich vermute, dass diese Geste ein Akt der Ehrerbietung ist. So wurde der Papst, wenn er in die Stationskirche eintrat, von den Diakonen beim Gehen unterstützt (3). Das Stützen ist also eine Zeremonie der Ehrerbietung. Wie dagegen das Emporgetragen werden eines Verstorbenen durch zwei Gestalten dargestellt wurde, zeigt das von Graeven in *Roemische Mitteilungen* XXVIII, 1913, p. 198 ff (4) behandelte Diptychon mit der Darstellung der Himmelfahrt eines unbekannten divus (nach Graeven: Constantius Chlorus, nach R. Delbrück (5): Antoninus Pius). Zwei Windgötter (6) tragen den Kaiser. Sie fassen ihn unter die Knie. Der Kaiser hat einen Arm auf einen der Windgötter gelegt, den andern streckt er den Seligen zur Begrüssung im Himmel entgegen. Es ist augenscheinlich, dass der Gestus des unter die Arme-Fassens bei Hermas und im Petrus-Evangelium nicht den Sinn eines Emporhebens, sondern eines stützenden Geleitens hat.

Aber warum ist im Hirten des Hermas der Abgang der Offenbarungsgestalt in den Osthimmel überhaupt erwähnt worden? Der Grund ist der, dass die in der Antike zur Orakelbefragung herbeigerufene Gottheit in der ἀπόλυσις feierlich entlassen wird (7). So bittet man im grossen Pariser Zauber-

(1) Visio I 4, 3.

(2) ἀγκών kann sowohl Ellenbogen wie Arm bedeuten. Zu den von Liddell-Scott angeführten Beispielen für die Bedeutung « Ellenbogen » kann man noch Preisendanz, Pap. gr. mag., nr. VII, vol. II, p. 24, 256 hinzufügen.

(3) S. I. P. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale Romanum.* Freiburg 1926, p. 38, 41.

(4) Siehe auch Cumont, *Symbolisme*, p. 176.

(5) *Die Consulardiptychen*, Berlin 1929, Text p. 229.

(6) S. Drexel, *Roemische Mitteilungen* 35 (1920), p. 138 (so auch Delbrück, l. c., p. 229).

(7) Siehe Hopfner l. c., p. 104 § 414.

papyrus am Ende der Handlung: χώρει, χώρει κύριε εἰς τοὺς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασίλεια u. s. w. (1). Interessant ist die Entlassungsformel in dem schon früher erwähnten: Μαντεῖον Σαραπιακόν des British Museum. Sie lautet (2): χώρει, κύριε, εἰς τὸν ἴδιον κόσμον καὶ εἰς τοὺς ἰδίους θρόνους, εἰς τὰς ἰδίας ἁψῖδας Sarapis hat also im Himmel einen θρόνος, der in einer Apsis (3) steht. Wenn der Gott, nachdem er erschienen ist, entlassen worden ist, kehrt er in den Himmel und zu seinem dort befindlichen θρόνος zurück. Nun wird verständlich, warum bei Hermas erzählt wird, dass die Greisin sowohl, wie die καθέδρα am Ende der Offenbarung in den Himmel getragen wird. Am Ende des χρηματισμός erfolgt eben die ἀπόλυσις. Aber diese Feststellung beweist aufs neue, wie sehr die Schilderung der Visionen im Hirten des Hermas mit den antiken Ideen des Offenbarungszaubers verknüpft ist. Es wäre nicht schwer noch an weiteren Einzelheiten diese Zusammenhänge aufzuzeigen. So stehen z. B. in Visio III 1, 5 dem Hermas vor Schrecken über die Erscheinung die Haare zu Berge, dasselbe berichtet uns aber anlässlich einer Erscheinung auch Aelius Aristides (4), und bei Vergil (5) heisst es:

> At vero Aeneas aspectu obmutuit amens
> Arrectaeque horrore comae et vox faucibus haesit.

Auch einzelne Termini weisen auf einen Zusammenhang mit der antiken Visions-Literatur. So z. B. das: ἐπεστάθη μοι (6) zu welchem Ausdruck man: Ludw. Deubner, *De incubatione*, p. 11, 71, 83, 99 vergleichen möge. Auch das ἀφύπνωσα in I 1, 3 p. 416, 3 ist terminus technicus (7). Und wenn I 4, 2, p. 422, 265 und III 1, 6 p. 434, 1 von einem ἄπτεσθαι, des Hermas die Rede ist, so scheint mir das ein aus den Inkubations-Erschei-

(1) Preisendanz, vol. I nr. IV Zl. 1061 auf p. 108.

(2) Preisendanz, p. 182, 41 ff.

(3) Der Text ist wichtig, weil er die religiöse Schätzung der Apsis erkennen lässt.

(4) Ἱεροὶ λόγοι II 33 p. 402, 1 Keil

(5) *Aeneis* IV, 279 f.

(6) Visio III 1, 6, p. 432, 22.

(7) S. Deubner l. c., p. 82.

nungen übernommener Zug zu sein (1). Ja, man könnte sich fragen, ob der so verräterische und charakteristische Zug, dass Hermas in II 4, 1 p. 430, 2 die ihm erscheinende weibliche Offenbarungsgestalt für die Sibylle hält, nicht von dem antiken Topos zu erklären ist, dass in den Epiphanien die Götter in einer ihren Statuen, ähnelnden Form erscheinen (2). So sagt Longus in den *Past.* II 23, 1 p. 274, 19 Hercher: αἱ τρεῖς ἐφίστανται Νύμφαι... τοῖς ἀγάλμασιν ὅμοιοι. Interpretiert man den Text in diesem Sinne, so ist er ein bisher unbeachteter, aber nicht unverächtlicher Zeuge für das Vorhandensein antiker Sibyllen-Statuen, ja man könnte eventuell noch weiter gehen und fragen, ob die im Schema der drei Alterstufen gesehene Offenbarungsgestalt des Hermas nicht auf eine antike Gruppe zurückgeht. Ich erinnere nur an die drei Statuen bei der Tribüne des Forums, die auf drei Sibyllen bezogen wurden (3). Ich will nicht behaupten dass die dreigestaltige Sibylle des Hermas auf die römische Gruppe zurückgeht, möchte aber vermuten, dass es ausserhalb Roms eine solche gegeben hat und dass die Deutung dieser ältesten Skulpturen des Forums auf drei Sibyllen erst nachträglich — aber noch auf Grund einer anderswo vorhandenen Gruppe — erfolgt ist.

Doch möchte ich am Ende dieser Ausführungen noch ein theologisches Problem zur Diskussion stellen. Wenn die καθέδρα oder das συμψέλιον der Sitz des offenbarenden Geistes ist, hat dann die Diskussion über das Platznehmen auf dem συμψέλιον in Visio III 1, 8 nicht vielleicht noch ein tieferen Sinn? Hermas wird eingeladen, auf diesem Sitz der Offenbarungs-Trägerin Platz zu nehmen, weil er ein Prophet ist, die πρεσβύτεροι werden dazu nicht aufgefordert (4), aber den Ehrenplatz

(1) Siehe Deubner l. c., p. 82; (für die Berührung des μαξός p. 422, 20 f. ferner R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Philologus Suppl. XXII, 3), Leipzig 1931, p. 43, Zeile 24 und p. 44. Siehe noch: Römische Mitteilungen 38/9 (1923/4) p. 69.

(2) S. Deubner l. c., p. 9 f.

(3) Plinius, *Hist. Nat.* XXXIV 5, 22; s. Bouché-Leclercq, *Divination* II, p. 166.

(4) Gegen Dibelius p. 456 f., der meint, das Vorrecht auf der Bank sei dem Hermas in seiner Eigenschaft als Büsser zugestanden worden. Vielleicht darf man für die Hermas-Stelle auch auf die Traumforderung in: Preisendanz, vol. II, nr. VII, p. 33, 740 ff. verweisen, wo die Bitte um χρηματισμός mit den Worten begründet wird: δοῦλος ὑμέτερος καὶ τεθρονι-

auf der Bank des Geisteträgers haben die Märtyrer. Das scheint mir ein in sich glaubhafter Gedankengang zu sein (1).

Auf jeden Fall haben die vorausgehenden Ausführungen, wie ich meine, gezeigt, dass der Offenbarungs-Apparat im Hirten des Hermas weithin von antiken Vorbildern bestimmt ist (2). Natürlich liegt nur eine Übereinstimmung in den allgemeinen Grundzügen vor, da die Erscheinung der Offenbarungs-Gestalt nicht an den Zwang der Zauberhandlung gebunden ist, aber es ist klar, dass der Verfasser des Hermas-Buches mit dem Répertoire antiker Offenbarungsschilderungen, in denen ein χρηματισμός an Form von Frage und Antwort gegeben wurde, (wohl durch seine Quelle) bekannt gewesen ist und auch die Epiphanie-Schilderungen bei Inkubationen scheinen ihm nicht unbekannt gewesen zu sein.

Rom.

Erik Peterson.

---

σμένος ὑμῖν. Im übrigen beweist Visio III 2, 1: Die Märtyrer haben τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος, dass wir ein Recht haben, die Bank mit dem Altar in Verbindung zu bringen. Ἁγίασμα hat hier, wie z. B. in Euseb. *H. E.* VII 15, 4 die Bedeutung von Altar. Das συμψέλιον aber kann, wie *Acta Thomae* 49 zeigt, « Abbild » des Altars, es kann jedoch nicht, wie Dibelius p. 457 meint, « Abbild des Heiligtums » sein.

(1) Auch der ψευδοπροφήτης sitzt ja nach Mand. XII, 1 auf der καθέδρα, wobei freilich letztere dem συμψέλλιον gegenübergestellt ist.

(2) Anch die « fünfte Stunde » für die Erscheinung in Visio III 1, 2 (p. 423, 7) stammt aus antiker Tradition, siehe Preisendanz vol. I nr. IV, 174 (p. 76).

# De la pintura romana a la romànica catalana

*Esbós de la introducció al seu estudi*

Voldria en aquestes ratlles, dedicades a qui va aportar un esforç considerable a la Història de la Pintura medieval, esbossar l'esquema d'un capítol de precedents de la Història de la nostra pintura catalana, presentant un inici de série que comenci en la baixa època romana i acabi amb la fi de la cultura romànica. Revista ràpida, visió encara imprecisa, amb buits nombrosos, però en la qual la continuïtat ja s'entreveu.

La Història de la pintura en l'alta edat mitjana a Catalunya, ens era desconeguda i aparentment semblava que la pintura romànica que avui omple abundant els Museus de Barcelona i de Vic i els altres museus catalans, havia fet la seva aparició d'una manera instantània i sense precedents, pero la realitat no és així.

Agafem la questió de lluny; en un precedent remot: la pintura hel·lenística. El pintor grec estilitza el natural, però el reprodueix en les seves obres. Les figures viuen i es mouen i actuen en una escena dintre un espai representat en la nostra perspectiva cònica; el color i el dibuix es fonen en una síntesi inseparable. No són les seves obres, ni un dibuix acolorit ni una pintura perfilada. Es el natural vist per l'home que estima la natura i la fecunda amb sa pròpia substància.

Un exemple català d'aquest cicle artístic en les seves darreries el trobarem en el mosaic que ornà la cúpula de les termes d'una antiga vil·la romana propera a la ciutat de Tarragona, la capital de l'Espanya tarraconense: Centcelles, nom que és una catalanització del *centum cellae* de prop de Roma,

i que al·ludia potser a les nombroses cel·les d'esclaus d'una vil·la rústica. El mosaic de Centcelles conté el món visible que contemplà el pintor i el món invisible que imaginà. Els dos són representats en l'ambient artificial de zones diverses horitzontals. A la de la part baixa hi ha una cacera, els episodis de la qual pinta una al costat de l'altra, no en un sol moment com faria un pintor modern. Temps i espais diversos són fosos en una sola visió. Sobre aquesta representació d'una escena terrenal, hi ha un nou món que viu en un pòrtic. Es el món invisible del mite. Els arqueòlegs discuteixen sobre la seva interpretació: Escenes del món dels déus antics: Cibeles, Attis, o escenes de l'Antic Testament. Encara més amunt hi ha un altre món que viu també sota la geometria d'un pòrtic amb columnes estriades helicoidals i amb barroers capitells jònics. El tema ens interessa però més la tècnica mediterrània d'una gran extensió de terra al volt del nostre mar, que arriba a les ciutats caravanserrall del desert, com en la sinagoga de Dura-Europos. Res més semblant que la representació d'un esclau en els dos extrems de la terra llatina. Es una imatge realista (fig. 1). La testa podria ésser un retrat i el pentinat i el trajo hi són reproduïts detall per detall (1).

Seguirien al mosaic de Centcelles en la nostra sèrie, la representació en mosaic d'un personatge descobert a Tossa, posat també sota una arcada sostinguda per columnes d'estries helicoidals, amb capitells estranys, com de rudimentàries fulles que s'obren com un plomall (2). Dues inscripcions diuen :

(1) La bibliografía de Centcelles és encara incompleta però pot citar-se: GUDIOL, *Primeres manifestacions de l'art cristià en la provincio eclesiàstica tarragonina,* en *Analecta Sacra Tarraconensia,* I, Barcelona, 1925, pp. 301-329; ID., *Centcelles,* en *Gaseta de les Arts,* n. 8, Barcelona, 1926. El que resta del mosaic és reproduït en una cúpula al Museu Arqueològic de Barcelona, i jo n'havia publicat un dibuix; PUIG I CADAFALCH, *L'Arquitectura preromànica a Catalunya,* Barcelona, s. d., Part segona, cap. III. *La cúpula de Centcelles;* però l'edició fou destruïda en moments que no vull recordar.

(2) A. del CASTILLO YURRITA, *La Costa Brava en la Antiguedad, en particular la zona entre Blanes y San Feiu de Guixols. La villa romana de Tossa,* en *Ampurias,* I. Barcelona 1939. Ls. XVII i XVIII.

SALVO
VITALE FELIX TURISSA

l'altra, posada en la part inferior:

EX OF
FICINA FELICES.

Aquesta obra es troba sobre les ruïnes d'una altra vil·la romana anterior, i els que l'han estudiada la creuen del segle IV i encara de cap a la fi, prop de la invasió bàrbara.

Comença a aparèixer una nova fórmula artística: la pintura és un dibuix de trets gruixuts i acolorits amb tons absoluts, sense matisos. La figura és vista de front, simètrica. Aquesta tècnica es troba en la lauda sepulcral del segle V descoberta en les ruïnes de la catedral de Tarraco. Ella és dintre el cicle de retrats que l'Egipte romà i copte ens han llegat. Es la figura d'un personatge jove romà, pentinat a la moda dels segles V i VI, habillat amb la túnica que ennobleixen estretes faixes de púrpura (*angusti clavi*), indispensable diu Sant Isidor, al trajo sacerdotal, abrigat amb la toga folgada, una mà aguanta un volum, l'altra mà en l'actitud de parlar o de beneir a la moda llatina Com la imatge de Sant Hipòlit que Prudenci va veure a Roma en la sepultura del Sant, que una mà hàbil havia pintada sobre el túmul; hi brillaven el verd en representar la vegetació dels boscos i el mini pel roig de la sang. Els plecs de la roba són marcats per ratlles obscures que l'execució en mosaic fa tremoloses, com si primer s'haguessin dibuixat les línies i les ombres i després omplert de colors. Sant Isidor explica com pinten els pintors del seu temps, i cal no oblidar aquest text importantíssim: *Nunc pictores prius umbras quasdam et lineas futurae imagines ducunt: deinde coloribus implent, tenentes ordinem inventae artis* (1). Aquesta magnífica pintura executada en mosaic, va acompanyada d'altres laudes en mosaic també, d'un dibuix menys segur. Les inscripcions cristianes que s'han trobat en el cementiri de què aquelles formaren part, són gairebé totes de

(1) Sant Isidor. Sobre la pintura. *Etymologiarum liber XIV,* Caps. XV, XVI i XVII.

Fig. 1. — Esclau de les pintures romanes de Centcelles.

Fig. 2. — Soldats de la pintura visigoda de la Catedral d'Egara.

Fig. 3. — Testa de Crist del frontal d'altar de Sant Martí, procedent de Gombreny. (Museu de Vic).

Fig. 4 — Testa de Crist de l'absis de Sant Climent de Tahull. (Museu de Barcelona).

Fig. 5. — Serafí de l'absis d'Esterri d'Aneu (Museu de Barcelona).

la segona meitat del segle V, una del 503, i una altra conté un nom visigod (1).

Les més antigues pintures visigòtiques que posseïm a Catalunya i es pot dir a l'Europa occidental, es troben en la basílica i el baptisteri de la catedral d'Egara. Cronològicament elles segueixen a les de Tarracona. La seu d'Egara fou una petita i efímera seu en un lloc avui no lluny de Barcelona, aleshores de difícil comunicació, instaurada en 450 i desapareguda quan la invasió musulmana de 711. Les construccions d'Egara en la seva rústica grandiositat, daten probablement del temps del bisbe Nebridius (516 546), arran de celebrar-s'hi en 614 un concili de pura cerimònia per signar les actes del concili d'Osca; podríem datar-les de cap a la meitat del segle VI. Una d'elles es troba en el baptisteri d'Egara. Déu hi apareix portat per serafins; les rodes misterioses de la visió d'Ezequiel s'han convertit en cinc cercles als peus de la imatge de Déu i el del centre contenia el monograma de Crist; en els altres, avui esborrats, hi havia, probablement, els animals sagrats. El profeta és representat atònit, contemplant la visió. Joves diversos, habillats a la romana; la dalmàtica d'alguns és ornada de *lati clavi*, estan davant d'un pòrtic encortinat, amb cortines ornades de quadrats d'altres draps tal com en la representació en mosaic del palau de Teodoric a Sant Apolinar nou de Ravenna: Aquesta representació de joves imberbes calçats, de diversa categoria social, no sembla que puguin ser els apòstols, més aviat semblen els joves de Jerusalem que acompanyaven el profeta Ezequiel en la seva visió. Amb el mateix caràcter és la pintura de l'absis de la basílica episcopal, disposada en zones, presidides per un gran estel; escenes de la passió de Crist juntant-se les unes amb les altres fins a confondre's. En ella hi ha també representats esclaus com a Dura i com a Tarraco (fig. 2), la forma de llur representació ajuda a establir l'evolució de l'art. La tècnica pictòrica en la catedral i baptisteri d'Egara és el modelat, obtingut per medi de línies sense que hom vegi gairebé enlloc taques de colors; aquests

(2) He resumit les dades que ha donat aquest cementiri, excavat per Serra i Vilaró, en un estudi titulat: *La Basítica de Tarragona, períodes paleocristià i visigòtic.* Barcelona, 1936.

són terrosos, l'ocre groc i l'ocre roig, aplicats sobre el blanc de l'enlluït, policromia pobra, limitadíssima; el dibuix dels plecs de les robes és imprecís i sense cap visió del natural. Una miniatura hauria estat el model (1). Les diferents escenes són encara juxtaposades com en els sarcòfags paleocristians, com si els diversos grups de figures desfilessin. Tot passa en un pla; la simultaneitat de l'acció dels personatges en una escena, no existeix. No hi ha els termes de la nostra visió cònica. Es un altre món artificial, sobrenatural com les escenes quel vol reprentar.

Els frescs de les esglésies de Bauit, Saqqarah, Abu Girgis, der Abu Henne, Sant Simeó d'Assuan, contenen una part de la Història de la Pintura, amb exemples dels segles VI i VII. En un dels absis de Bauit hi ha representat el tema de la visió de Déu en el cel, com en el baptisteri de la Catedral d'Egara. Déu seu en un tron dintre de la glòria; quatre grans ales dintre les quals hi ha els animals sagrats el transporten; sota de cada ala hi ha una roda. La superposició del tetramorfos en les rodes misterioses així com llur relació amb els evangelistes, és un tema que preocupava els artistes i els teòlegs. Sota de la pintura del Creador hi ha els apòstols arrenglerats als dos costats de la Verge asseguda magestuosa en un tron. A Bauit els apòstols han substituït els joves de Jerusalem representats al baptisteri d'Egara i és possible que la composició de Bauit sigui una transformació d'un prototipus que reproduïa amb precisió la visió d'Ezequiel. En les pintures d'Egara i en les de Bauit s'introdueix la idea de simetria; però encara hi domina un sentiment realista. En cap d'elles apareix la idea de transformar el dibuix de l'home en ornament. En la pintura copta citada, al contrari de les pintures d'Egara, els colors són vius, els tons crus; el roig, el verd i el groc hi dominen; les formes són també netament perfilades: les figures estan de front. Hi ha en elles encara una ombra de la visió hel·lenística que lentament desapareix.

(1) Puig i Cadafalch, *La Seu visigòtica d'Egara*. Barcelona, 1936.
Id., *Les pintures del segle VI^e de la catedral d'Egara (Terrassa)*. Institut d'Estudis Catalans. Anuari, Vol. VIII. Barcelona, 1936, pp. 140-149.
Id, *La peinture de la Cathédrale d'Egara (Catalogne)*. *Comptes Rendus de l'Académie d'Inscriptions et Belles Lettres*, 1943.

L'evolució de la pintura, no marxa acompassada. A Egipte a l'Asia Menor, a Egara, s'inicia ja la visió decorativa del pintor; la transformació de les coses reals en una mena de ritme ornamental. Un primer grau ha estat llur agrupament seguint les línies generals d'una composició arquitectònica, però hi ha un altre grau, que no ha assolit encara, en el qual les formes totes es tornen geomètriques: roses, esteles, etc. M. Focillon i M. Baltrušaitis han assenyalat perfectament aquest caràcter que es troba també en l'escultura romànica. Els arquòlegs de diferents llocs, d'Asia i d'Europa, en descriure les pintures de l'època, repetiran les mateixes frases des de la Capadòcia a l'Egipte i fins a Catalunya; des de l'orient a l'occident mediterrani. Podem resumir-les amb les paraules amb que el P. Jerphanion descriu les pintures de la Capadòcia:

« El pintor procedeix per amples taques de tintes planes, sens gradació. El nu de les carns, d'un to groguenc, no té més que un modelat sumari; però els trets són perfectament acusats per una línia bruna. Barba i cabellera formen taques vigoroses d'un tint unit tirant a la púrpura. En els vells aquests solament són fets de línies blanques paral·leles ».

« En les draperies, el mateix procediment. No hi ha mitges tintes; si n'hi ha en alguns indrets, són indicades per una sèrie de línies paral·leles. Gairebé per tot les ombres i les llums són marcades per amples cops de pinzell ».

Hi ha per arribar a la pintura romànica, un buit que va des del segle VII fins ben entrat el XI, buit difícil d'omplir. L'estudi d'algunes pintures coetànies ens farà un petit lligam en la cadena rompuda.

La visió realista es conservava encara en els palaus imperials carolingis. Els textos ens ressenyen sobre els temes que ornaven els murs del palau d'Engelheim, veritables quadres de l'Antic Testament o dels grans fets de la història d'Europa: Constantí abandonant Roma per la nova capital a Orient; les victòries de Carles Martel o de Pipí. Res no en queda d'aquesta vella pintura; però ens mostren com podien ser, les escenes de la vida de Sant Esteve de la cripta de Saint Germain d'Auxerre, de la meitat del segle IX, estudiades per Mr Louis, composicions on el gest és clarament traduït,

gest d'ira, gest de fortalesa i on fins quan l'artista disposa simètricament els seus personatges al voltant de la figura del Sant, en l'actitud rígida de la pregària, cada figura conserva la seva pròpia forma; enlloc s'ha cercat la línia ornamental aliena a la figura mateixa. Hi ha en elles un propòsit de fer reviure la vella escena representada. Es encara el corrent realista fins un cert punt heretat de Grècia (1).

Aquesta vida s'havia conservat fins en les composicions ornamentals i es pot veure en un mosaic, també del segle IX, més o menys restaurat, que es conserva a Germigny des Pres: dos arcàngels que omplen tota la volta esfèrica de l'absis, allarguen un braç amb la mà mig oberta i mostren l'arca de l'Aliança del poble d'Israel amb els seus samals per a portar-la, que reposa sobre una catifa en una parada de la llarga caminada cap a la terra promesa. En l'arca hi ha el propòsit d'una certa perspectiva; la terra és representada per una línia sinuosa irregular, la línia tortuosa d'un núvol enquadra la llum del cel estrellat que s'obre i deixa veure la mà misteriosa de Déu. Dubtaríem de la seva antiguitat si nò en coneguéssim un text precís del començament del segle X (2) que el descriu minuciosament.

Ajudarien a omplir el buit que hi ha a Catalunya, les pintures del retaule que tapa l'absis central de l'església de Sant Pere de Terrassa, encara mal estudiades i les miniatures dels Comentaris de l'Apocalipsis del Beatus de Liébana i principalment el Beatus d'Ashburnham, en el qual, entre rastres més antics procedents de fonts africanes i espanyoles hi ha els inicis de la pintura mossàrab de dintre Espanya, els Beatus de Girona i el de la Seu d'Urgell (3). Una altra etapa fóra el tapís de la Creació del Món, de la catedral de Girona, obra portentosa i encara també poc coneguda (4), en

(1) Jean HUBERT, *L'Art pre-roman*. Paris 1938. Pl. XXI i XXII.

(2) *Catalogum abbatum floriacensium* en BALUZI, *Miscelanea*, 1761. Jean HUBERT, *Germigny-des-Pres*, en Congrès Archéologique de France XCIII session. Orléans 1930.

(3) NEUSS, W., *Die Apokalypse des Hl. Johannes in der altchristlichen Bibel-illustration*. Münster in Westfalen, 1931.

(4) GUDIOL, *La Pintura Mig-eval catalana*. Barcelona, 1929; vol. II, p. 476.

la qual sembla veure's la projecció d'una pintura d'una cúpula: Així, poc a poc, hom arriba a l'etapa de la pintura romànica de Catalunya que trobem al fons d'aquesta estratigrafia imaginària que es forma al llarg del segles.

Un nombre tan gran de pinturés com s'han conservat, indica un art establert en el país, un art de la terra. Les Bíblies de Roda i de Farfa diuen el saber en l'art del dibuix dels escriptoris de Sant Pere de Roda i de Ripoll, en l'aurora de l'art romànic.

Les llegendes més abundants que les acompanyen són d'un llibre comú en les llibreries dels nostres Monestirs: el Sedulius. Per excepció a Santa Maria de Boí s'escapa al pintor un mot escrit en grec i l'antipendi dels Apòstols del Museu de Barcelona en què aquests estan en forma apiramidada, semblen derivar d'una miniatura grega.

Intentem establir les fites cronològiques. Hi ha, de moment, algunes dades d'ordre general. Les obres pictòriques murals catalanes es troben sobre esglésies del primer romànic; algunes poques sobre les supervivències que es construeixen en començar la nova etapa de l'art que és el segon romànic, a la fi del segle XI. La major part de les esglésies pintades són en el Pirineu, en plena muntanya guardadora dels tresors antics. La pintura de les esglésies desapareix i mor en desaparèixer aquest primer període de l'art romànic.

Aquesta consideració permet afirmar que la pintura mural és un art que acompanya el primer art romànic i per tant l'art del segle XI. El dibuix més antic datat que coneixem d'aquest període en qué impera la simetria i el decorativisme, és el que serví de base per tallar el relleu de Sant Genís les Fonts datat per una inscripció en 1020-1021. En ell apareixen els plecs del vestit com aixecats pel vent. Aquest caràcter i tots els altres que acompanyen l'hieratisme de les figures es repeteixen en el grup de Sant Climent i Santa Maria de Taüll. La data d'aquestes pintures mereix alguna discussió. Hi ha dos límits de la data. Les esglésies de Taüll representen una supervivència arcaïtzant del primer art romànic (1).

(1) La bibliografía de la pintura romànica catalana és nombrosa; però l'obra de J. Gudiol i Cunill, *La Pintura mig-eval catalana*, Barcelona, 1927-1929, 2 vols, és la més completa.

En una columna de l'església de Sant Climent de Taüll, hi ha pintada una llegenda que dóna la data de la consagració, 1123 (1).

Podria dir en tractar d'estudiar la nostra pintura romànica que no es tracta d'un cas aïllat sinó d'un estat general de la pintura en l'Europa d'Occident que penetra la nostra terra on viuen artistes en distint estat de formació que pinten els murs de les nostres esglésies i els frontals, retaules i baldaquins de llurs absis. Tota Europa es troba en el segle XI en la mateixa posició: la pintura francesa, la llombarda, la de Suïssa, Tirol, la del Rin, la de Baviera. La pintura romànica és executada per capes unides limitades per línies gruixudes fosques que senyalen els plecs, tècnica arcaica més propera a les pintures de les basíliques de Roma del segle IX i de la de les esglésies de Capadòcia que de la pintura bizantina contemporània. Semblen llurs obres les còpies d'un dibuix sense la visió dels volums. Hom el relacionaria amb la monotonia amb què són representats els plecs, tractats com superfícies planes, de la lauda sepulcral de Tarragona i d'Egara. En elles domina fortament la visió lineal d'un dibuixant que no tracta d'interpretar l'espai, sinó que vol simplement fer una composició plana que recordi, sense imitar-les, les formes humanes. El text de Sant Isidor torna, en voler-les descriure, a la memòria. Els plecs del mantell semblen de vegades també voleiar, aixecats pel vent. Aquesta nota apareix ja en les miniatures dels Comentaris de Beda de la Catedral de Girona. La forma és precisa, les ratlles tenen el seu gruix determinat, res de la vacil·lació o la decisió de la pinzellada que farà l'encant de la pintura més moderna. Els negres que perfilen les formes sembla que hagin estat tallats en una trepa de planxa metàl·lica. Llurs detalls són sovint transformats en ornament, resultat de la visió d'un decorador que veu per tot la silueta de formes florals amb llurs lleis geomètriques, com si les formes humanes fossin engendrades com una cristal·lització en formes regulars subjectes a misterioses lleis pitagòriques.

(1) «Anno ab incarnatione Dom. M.C.XXIII. IIII idus decembri venit Raimundus episcopus Barbastrensi et consecravit hanc ecclesiam in honore Sancti Clementis martyri et ponens reliquiis in altare Sancti Cornelii episcopi et martyris».

La comparació de les diverses representacions del Pantocràtor dóna una idea d'aquest pensament artístic: La testa de Déu, sobretot, és eminentment explicativa. Es repeteix amb els mateixos caràcters en els pal·lis de Sant Martí (Gombreny) del Museu de Vic (fig. 3), i dels Apòstols del Museu de Barcelona i en la pintura de l'absis de Sant Climent de Taüll (fig. 4). La simetria és absoluta. L'oval de la cara és allargat; el nas és format per dues línies paral·leles que acaben en tres lòbuls, els ulls oberts, les celles corbades situades enlaire, el llavi accentuadament ondulat, les orelles amb prou feines visibles. La testa de la Verge i dels àngels serà composta igualment geomètrica, amb els caràcters de feminitat; la cara oval menys allargada, el nas més petit.

La pintura medieval copsava de les cerimònies de l'Església, el compàs lent del moviment que ens havia transmès l'Orient. Un triomf imperial romà o la processó de les panatenees donen la idea d'una manifestació popular, moguda i desordenada, no d'una processó desfilant arrenglerada. La composició té encara aquest encarcarament litúrgic. La vida plena com la veien els grecs, no hi compareixerà fins a la pintura gòtica o fins a l'aurora del Renaixement. Hi ha, per altra banda, unitat d'acció, es pinta en elles un sol instant. Recordem que es tracta de la representació de Déu i del cel. En en cel no hi podia haver el moviment, que és successió. El més proper a la idea d'eternitat és l'instant i la quietud i l'hieratisme de les figures tenia quelcom de la visió de l'eternal.

Es possible que aquesta pintura de perfils fortament acusats, de plans pintats gairebé llisos, de colors simples violents, respongués a un estat mental indici d'un estat de civilització. El que és cert és que aquesta mena d'estil es troba en llocs allunyats pel temps i l'espai, com les pintures aportades de l'Afganistan o com les pintures quasi actuals de l'Abissínia. Res no hi ha que s'assembli més a una taula romànica que les pintures afganes exposades al Museu Guimet i que les pintures de l'Abissínia exposades al Museu de l'Home de París.

El tema de la representació del cel és repetit fins a l'infinit, però avançat el segle XII hi reapareix el moviment i

l'expressió de la vida. Els inicis d'aquest canvi es troben en l'absis de Sant Miquel a la Seu d'Urgell. La composició és la de sempre, però els apòstols conversen. La nova manera coincideix a Mur amb l'aparició de les escenes narratives del Vell i del Nou Testaments. La primera idea de la representació del cel és confinada a l'esfera de l'absis a Santa Eulàlia d'Estaó i la part cilíndrica es destina a les escenes de narració gràfica que instrueixi als illetrats, suplantant l'apostolat que abans s'hi representava. La composició perd la primera unitat i agafa un caire de predicació per la imatge. En el detall, també una evolució paral·lela. Poc a poc desapareix la simetria i l'encarcarament. Les testes deixen d'ésser de front o de perfil i es presenten suaument girades. El seu dibuix perd el decorativisme inicial. Les cares s'apropen més al nostre sentit de la bellesa femenina. Així els arcàngels, àngels, i querubins dels absis d'Estaó i d'Esterri d'Aneu (fig. 5), podrien ser amb lleus modificacions, la concepció de bellesa d'un director d'Institut de Beauté. Els cabells prenen formes lliures semblants al natural, els ulls esdevenen expressius. Els plecs de les robes recobren llur llibertat i semblen concebuts veient el natural.

Una darrera evolució la trobarem en la pintura de l'absis del fons del transcepte de Santa Maria de Terrassa, representant la mort de Sant Tomàs de Canterbury, descobert darrera un mur èn consolidar l'església ruïnosa. En aquesta pintura el Pantocràtor s'asseu sobre un banc amb un coixí ornat i posa els seus peus damunt d'un altre coixí. Té a cada mà un llibre que posa sobre els caps de dos personatges no nimbats, que reben aquesta gràcia amb les mans obertes. A cada costat de la representació de Déu hi ha sengles canelobres, en total set, representats com de ferro. En les figures ha desaparegut la idea d'ornamentalitat. En la part cilíndrica de l'absis hi ha juxtaposades les escenes successives del martiri i mort de Sant Tomàs de Canterbury agrupades com si es tractés d'una sola escena. La pintura representa escenes contemporànies que havien commogut el món cristià, amb un cert realisme de trajo i d'acció. L'arcaisme però hi persevera i el fons és ornat de faixes, sobre d'elles passen les escenes sense perspectiva. A sobre la draperia penja folgada

i sembla també penjada d'una barra. No tenim mitjans d'establir dades cronològiques concretes sobre aquesta pintnra. Certament és posterior a la data del martiri, 1170, i de la seva canonització, 1173, i segurament a la data de 1186 en què se li erigí un altar a la Catedral de Barcelona.

La pintura gòtica serà la darrera anella d'aquesta nova cadena. Retorn a l'hel·lenisme? No. El moviment és un altre, ple d'energia, gósaria a dir brutal. Els pintors no estan fets a veure els moviments elegants, joganers de la pintura grega, viva i moguda. La pintura romànica fineix tornant les seves figures a la vida, com en una mena de resurreció.

Barcelona.

JOSEP PUIG I CADAFALCH

# Les Rites de la Pénitence chez les Arméniens

C'est après un séjour de quatre ans en Petite Arménie que le R. P. de Jerphanion a pris contact avec la Cappadoce et ses églises rupestres; plus tard, devenu professeur à notre Institut, il a été pendant de longues années Père spirituel au Collège Arménien à Rome. En voilà assez, je crois, pour justifier le choix du sujet de cet article dans le présent volume.

Omettant les témoignages non équivoques sur l'existence du sacrement de la pénitence dans l'ancienne Eglise arménienne, venons-en tout de suite au plus ancien *ordo* pénitentiel qui nous soit conservé (1). Cet ordo comprend deux parties non seulement distinctes, mais aussi nettement séparées. La première s'appelle: Canon pour faire un pénitent; la deuxième: Rite de la Réconciliation du jeudi-saint (2). Si le jour de la réconciliation est indiqué dans le rituel, celui de l'admission à la pénitence ne l'est pas; ce sera peut-être le début du grand carême, ou tout autre jour où un pénitent se présente.

Voici le rite qu'on lui applique. D'abord, à la porte de l'église: on récite un premier office assez long; il comprend sept psaumes (41, 122, 137, 24, 37, 32, 56), une proclamation du diacre, une double prière du prêtre (3), des lectures (Isaie 1: 16-20,

(1) Cet *ordo* est contenu dans le Codex de San Lazzaro de Venise, N. 457. VIII. 6, et est traduit en anglais par F. C. Conybeare (*Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 190-220 et 294-295), où l'on trouve aussi les variantes de sept autres manuscrits allant du X^e^ au XVII^e^ siècle, ainsi que du *Masztots* publié à Constantinople en 1807.

(2) Cinq manuscrits contiennent les deux parties; les deux autres ainsi que l'édition de Constantinople seulement la première.

(3) Selon le manuscrit de Paris arm. 26 de l'an 1331, le pénitent fait sa confession à ce moment. Cf. Conybeare, p. 294.

Ezéchiel 18:20-23, Ephés. 6:10-18, Luc 15:12-32), une deuxième proclamation du diacre suivie d'une nouvelle prière du prêtre, le triple renoncement à Satan et la triple profession de foi, comme au baptême. Ensuite, pendant la récitation du psaume 117, au verset 19: « Aperite mihi portas iustitiae: ingressus in eas confitebor Domino », on entre à l'église où commence un second office. Celui-ci débute par une nouvelle série de leçons scripturaires (Joël 12-16, Jérémie 3:14-15, 1e Pierre 2:1-10, Isaie 55:6-13, Coloss. 3:12-17, Luc 15:1-10), puis, après une proclamation du diacre, le prêtre enveloppe le pénitent d'un phélonion en disant une courte prière: « Louons et magnifions Dieu tout-puissant, qui a revêtu son serviteur d'un vêtement de salut et d'un habit d'allégresse... »; ensuite il ordonne au pénitent de se prosterner à terre, comme s'il était un nouveau baptisé (litt.: scellé), et dit: « N. vient du baptême à l'adoration. Il offre son adoration au Père, au Fils et au Saint Esprit... ». Sur le pénitent agenouillé il récite deux longues prières. Au pied de l'autel, le pénitent debout confesse ses péchés (?) et le prêtre dit une prière d'absolution assez claire puisqu'elle contient cette phrase : « Et tous les péchés qu'il a commis en ce monde, par paroles et actions..., je les ai, selon votre commandement, remis sur terre; et au ciel Dieu a remis les péchés de cet homme et de nous tous, comme ceux de l'enfant prodigue... ». Enfin, il lui imposera une pénitence convenable, et lui apprendra comment il doit se comporter à l'avenir.

Ce rite présente des traits intéressants. Et tout d'abord, il s'agit d'une synaxe avec participation du diacre et du peuple, en un mot, d'une pénitence publique. Ensuite, celle-ci est considérée comme un second baptême. Un grand nombre de rites, on peut même dire, ce qui constitue le fonds de l'action rituelle, est emprunté ici aux rites baptismaux: le renoncement à Satan, la profession de foi, la récitation du symbole, l'entrée à l'église correspondant à l'entrée au baptistère, l'imposition du phélonion ou du karpêt, comme dit un autre manuscrit, avec une formule qui est prise littéralement au rite baptismal, suivie de la présentation du pénitent devant l'autel, exactement comme dans le baptême, afin qu'il adore les trois Personnes divines; enfin, selon l'instruction finale, ce rite ne sera plus réitéré. Tout cela nous fait croire que ce rite fut com-

posé avant tout pour l'admission à la pénitence d'un apostat, et plus tard étendu à d'autres catégories de pécheurs (1). Ajoutons que le moment et l'endroit où se fait l'aveu, varie selon les manuscrits et est exprimé dans celui que nous avons analysé d'une manière incompréhensible (2).

La dernière prière est une absolution de forme déprécative; elle précède l'imposition de l'épitimie comme dans les plus anciens ordres pénitentiels byzantins.

Le rite de la réconciliation commence lui aussi à la porte de l'église par un office assez long: récitation des psaumes (24, 27, 30, 36, 37, 40), de l'hymne de Jonas 2:2, de la prière de Manassé; puis un autre hymne, et après une litanie du diacre suivie d'une prière du prêtre, les lectures de l'Ecriture Sainte (Is. 60:20 22, Ezéchiel 36:24-21, Hébr. 10:19-31, Luc 7:36-50); ensuite une double prière très longue sur les pénitents dans laquelle quelques phrases demandent explicitement le pardon de leurs péchés. Comme dans le rite précédent on entre à l'église au chant du psaume 117. Après une proclamation du diacre et la récitation d'un psaume le prêtre dépose l'évangile devant le *bêma* et chacun des pénitents vient le baiser; ils baiseront aussi la main du supérieur et donneront quatre drachmes, comme Moïse l'a ordonné aux Lévites. Pour finir, un long hymne de louanges.

Ce qu'il faut observer surtout, c'est la coexistence des deux ordres pénitentiels: admission et réconciliation. En dehors du rite arménien, aucun autre rite oriental n'a conservé ou développé ce double office.

Dans le rite byzantin l'euchologe le plus ancien, le fameux Codex Barberinianus, présente une prière sur celui qui vient de se confesser, et, immédiatement après elle, une prière sur celui qui a accompli l'épitimie (3); mais ce ne sont point là

(1) Chez les Nestoriens il en est ainsi et la rubrique initiale de leur *ordo* le dit explicitement. On pourrait prouver que chez les Jacobites aussi le rite de la confession est calqué exactement sur le rite pénitentiel imposé à l'apostat.

(2) Conybeare avoue que la phrase arménienne qu'il traduit ainsi: « In the good confession he shall perform remission » est grammaticalement obscure.

(3) Les euchologes modernes n'ont pas gardé cette disposition.

deux offices. Le prêtre de rite syrien enjoint à celui qui s'est confessé de se présenter de nouveau lorsqu'il aura accompli sa pénitence. Alors il lui impose les mains, fait trois insufflations sur le visage et dit la formule: « Eiciatur peccatum istud ab anima et a corpore tuo in nomine Patris, amen. Expietur et dimittatur tibi, in nomine Filii, amen. Sanctificeris et munderis ab illo, in nomine Spiritus Sancti, amen » (1). Des actions rituelles donc, et une formule; non un office de réconciliation. Le rite chaldéen, il est vrai, a un tel office, mais il lui manque un office pour l'admission à la pénitence; peut-être l'a-t-il eu. Chez les Coptes aussi celui qui a achevé sa pénitence, se présente au prêtre et celui-ci récite sur lui la formule connue sous le titre: *absolutio ad Filium*, qui est une vraie absolution (2). Pour trouver des offices pareils à ceux des Arméniens, il faut aller chez les Latins qu'ils soient de rite romain, gallican ou mozarabe; et qui plus est, chez eux aussi le rite de la réconciliation se célèbre le jeudi-saint. Cependant, comme il n'est pas possible de démontrer l'existence de relations soutenues et intimes entre Arméniens et Latins avant le X$^{e}$ siècle, et comme rien dans les cérémonies ou les formules de prière ne présente un point de contact entre les deux rites, il faut admettre dans cette date du jeudi-saint une pure coincidence, d'ailleurs assez facile à expliquer (3).

Je ne sais si cet *ordo* de la pénitence publique est encore en vigueur chez les Arméniens ou si leur rituel l'a conservé comme une relique de l'antiquité, à l'instar du Pontifical Romain qui reproduit encore aujourd'hui le rite de la réconciliation au jeudi-saint, bien qu'il ne s'accomplisse plus nulle part, autant que je sache.

Mais à côté et en plus de ce rite, les Arméniens ont aussi celui de la pénitence privée. Cet *ordo* n'est pas signalé par Conybeare; il manque donc certainement dans le manuscrit du X$^{e}$ siècle. Mais il est donné par le rituel imprimé de 1807,

(1) Cf. H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wirceburgi 1873, t. I, p. 448.

(2) Ibidem, p. 438.

(3) Il est cependant étonnant de ne pas rencontrer ici une influence des Syriens qui ont un rite analogue au samedi-saint. Denzinger, o. c., t. II, p. 552.

et est traduit en latin dans Denzinger (1). Il débute par une longue formule contenant toutes sortes de péchés dont le pénitent s'accuse, disant : Peccavi... peccavi... peccavi... Puis vient la confession personnelle des péchés et une humble demande d'absolution. Le prêtre impose la pénitence et prononce la formule d'absolution qui est indicative. Pour finir, le Pater. Le rituel propose ensuite une série d'oraisons particulières à réciter selon les divers cas, p. ex. pour le parjure, le blasphème.

Dans cet ordre pénitentiel il n'est pas difficile de découvrir ce qui est proprement arménien et ce qui est dû à l'influence latine et à l'influence syrienne. Pour ce qui est du début, nous lisons dans une *Lettre du patriarche jacobite Jean X (1064-1073) au Catholique arménien Grégoire II (1065-1105)*: « Encore pour l'affaire de la confession, ils (les Arméniens) n'en usent pas de la manière qui convient, mais ils ont écrit tous les péchés qui ont été faits dans le monde et ceux qui n'ont pas été faits, et lorsqu'un homme veut confesser ses péchés et recevoir la pénitence le prêtre s'assied et lui lit tout ce qui a été fait et tout ce qui n'a pas été fait par lui et même les choses dont il n'a jamais entendu parler et qui ne se sont jamais présentées à son esprit... » (2).

Quant à la formule d'absolution indicative, G. de Serpos la signale avec tout l'ordo (3), et C. Galanus (4) dit qu'elle est d'un usage commun à son époque. Le même Galanus affirme que la formule employée par les prêtres catholiques: « Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris, etc. » est considérée comme bonne par Vartan (5) et par Grégoire de Dathève (6), deux célèbres auteurs anti-unionistes du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle. Qu'il s'agisse en ce cas non des missionnaires latins mais des prêtres arméniens, cela résulte clairement de la réponse que fit Daniel de Thaurisio, avant 1342, aux 110 accusations de Nersès Balients, lorsqu'il déclare: « Communiter

(1) *Ritus Orientalium*, t. I, p. 472-474.
(2) Cf. *Rev. Or. Chr.*, t. 17 (1912), p. 192.
(3) *Compendio storico...*, t. III, Venezia 1786, p. 289.
(4) *Conciliationis ecclesiae armenae...* t. II, pars II, Roma 1661, p. 623.
(5) Ibidem, p. 606 et 494.
(6) Ibidem, p. 494.

uniti absolvunt secundum modum Romanae ecclesiae; ceteri alii Armeni, licet aliqui discordant in verbis, quantum ego scio, sed concordant in sententia absolutionis » (1). Le Concile de Sis, tenu par les Unis à la même époque, avoue qu'autrefois on utilisait une formule d'absolution qui n'était pas parfaite; puis il ajoute: « Sed ex tunc quod habuimus notitiam Romanae ecclesiae, multi de nobis addiscentes formam eius, cum eadem forma facimus remissionem peccatorum et docemus alios facere » (2). Nous voilà fixés sur la date à laquelle fut introduite la formule d'absolution indicative chez les Arméniens catholiques; les dissidents, comme en bien d'autres points, modelèrent plus tard leur manière d'absoudre sur celle de leurs compatriotes catholiques. Avant cela, ils disaient: « Ego dimitto vobis peccata vestra in terra, et Deus dimittat vobis in caelo » (3). Vartan donne cette autre formule: « Deus remittit peccata tua », contre laquelle Galanus argumente longuement (4).

A côté de cette influence latine, nous pouvons, sans trop grand risque de nous tromper, voir une influence syrienne dans cette série de prières pour chaque espèce de péchés. En effet, une série semblable existe chez eux aussi et le Pontifical attribué au patriarche d'Antioche Michel le Grand dans le codex Vat. Syr. 51 de l'année 1172, la contient déjà.

La pénitence privée existait donc certainement; mais elle se pratiquait rarement s'il faut en croire Nersès Balients: « in secreto tamen raro vel numquam aliquis Armenus confitetur peccata sua » (5). Cela s'explique par la sévérité et la longueur des pénitences qu'on imposait. Dans la lettre citée plus haut Jean X écrit: « Leur confession et leur mentalité ressemblent beaucoup à l'hérésie des Novatiens, qui n'acceptent pas la pénitence de celui qui a péché, lorqu'un clerc tombe dans l'impureté ou dans la faute de la concupiscence ou dans la fièvre du corps; quand même il ferait pénitence comme David et Manassé, pendant tous les jours de sa vie, il n'est plus jamais

(1) Cf. *Recueil des Croisades. Docum. arm.*, t. II, p. 625.
(2) Cf. MANSI, t. 25, c. 1226.
(3) Ibidem.
(4) Op. cit., p. 494. 606, 617-625.
(5) Cf. MANSI, t. 25, c. 1254.

admis dans l'ordre qu'il avait... Ils disent qu'il en est de même pour l'homme qui est souillé dans son corps: il ne peut plus être comme il était auparavant... Et la plupart de ces pécheurs ne prennent plus part aux mystères vivifiants, de sorte qu'un homme peut vivre 20, 30, 40 et 50 ans sans prendre part à la sainte communion même s'il appartient à l'ordre des prêtres... » (1).

C'est peut-être pour obvier aux inconvénients qui dérivaient d'une confession aussi rare que les Arméniens dissidents ont pris l'habitude de faire au début de la messe du dimanche une confession générale et collective. Ils récitent alors une formule énumérant toute espèce de péchés, après quoi le prêtre prononce la formule ordinaire d'absolution (2).

Cette pratique, si elle n'a pas une valeur sacramentelle, prouve cependant comment les Arméniens ont toujours recherché la purification de l'âme et ont toujours cru à la nécessité d'un rite ecclésiastique de pénitence pour l'obtenir.

En guise de conclusion nous pouvons affirmer que chez les Arméniens existent ou ont existé trois rites de la pénitence. Le livre fondamental de Conybeare ne connaît que le premier, celui de la pénitence publique; le rituel moderne n'a conservé que le deuxième, celui de la pénitence privée; le troisième, confession générale avec absolution collective n'a trouvé de faveur que chez les dissidents.

Ces conclusions soulèvent un certain nombre de questions; en voici quelques-unes plus générales: depuis quand existe le double rite de la pénitence publique, quelle était sa forme avant le X^e^ siècle et quel en a été l'usage? Un point me semble clair: il a été composé, au moins dans sa première partie, en vue de l'admission d'un apostat à la pénitence. Quant au rite de la pénitence privée auquel le *Masztots* du X^e^ siècle ne donnait pas de place, existait-il déjà alors ou même à une époque plus reculée? Dérive-t-il, comme c'est le cas chez les Latins, du rite de la pénitence publique? Est-ce ce rite là que supposent les documents d'une époque très ancienne qui insistent sur le secret de la confession? Enfin,

(1) Cf. *Rev. Or. Chr.*, t. 17 (1912), p. 193.
(2) Cf. Galanus, op. cit., p. 623.

à quelle époque et sous la responsabilité de quels personnages s'est introduite la confession générale avec l'absolution collective?

D'ultérieures recherches, faites surtout chez les auteurs arméniens et, espérons-le, par les Arméniens eux-mêmes pourront apporter la solution à ces questions. Quant à nous il nous suffit d'avoir déblayé un peu le terrain.

Rome.

Alphonse Raes S. I.

# Obseruationes aliquot in Platonis *Philebum*

Nescio quo fato, eodem fere tempore Augustus Diès in Gallia, R. Hackforth et R. G. Bury in Britannia, nos in Hispania, locum eundem *Philebi*, nondum grammaticis liquidum, pro suis quisque uiribus sanare conabamur. Sub finem (p. 66 a) huius dialogi, qui inter difficillimos Platonis numeratur, crux est philologorum. In nostra ephemeride *Emerita*, VII, 1939, p. 146 ss. et IX, 1941, p. 190 ss. locum sic legendum proposuimus: Πάντῃ δὴ φήσεις, ὦ Πρώταρχε, ὑπό τε ἀγγέλων πέμπων καὶ παροῦσι φράζων, ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν, τὴν ἀηδίαν ῥῆσθαι.

Vbi nos τὴν ἀηδίαν ῥῆσθαι legimus, uide quot lectiones uarias in commentariis (*Revue de Philologie*, XLVII, 1923, p. 97 s., cf. Platon *Philèbe*, Collection Belles Lettres, Lutetiae Paris. 1941, p. LXXXIX) doctissimi philologi Augusti Diès concinnatas reperiamus:

τὴν ἀίδιον ῥῆσθαι W Stobaeus Eusebius Burnet Hackforth

τὴν ἀίδιον ηρῆσθαι B

τὴν ἀίδιον ῥῆσθαι φάσιν Eusebius

τὴν ἀίδιον εἰρῆσθαι φάσιν T

τὴν ἀίδιον εἰρῆσθαι φύσιν lectio uulgata

τὴν ἀίδιον ῥῆσθαι φύσιν Hermann Bury Wilamowitz

τὴν ἀίδιον ηὖρῆσθαι φύσιν Badham

τινὰ ἥδιον ῥῆσθαι Diès

κτῆμα ἥδιον (uel τἄμεινον) ῥῆσθαι Bury (*CQ* XXXIII, 1939, p. 108; *REG* LII, 1939, p. 23-35)

τὴν αἰτίαν ῥῆσθαι Taylor.

Hackforth erat conseruator, ut dicunt, et legebat (*CQ* XXXIII, 1939, p. 23 s. et item nuper in editione sua *Plato's examination of Pleasure*, A translation of the *Phil.* with introduction and commentary, Cantabrigiae 1945) τὴν ἀίδιον ἥρῆσθαι, quod anglice exprimebat « everlasting tenure », cum τὴν ἀίδιον accusatiuum etymologicum (= τὴν ἀίδιον αἵρεσιν), et ἥρῆσθαι infinitiuum passiuum intelligeret.

Mihi in emendatione proponenda munimini fuit praecipue uerbum ἀηδονία, quo Aristippus usus est, ut e Diogene Laertio II, 90 constat. Ne rursus exponam argumenta mea, occasio festiua haec uetat. Paucis nunc dicam, palaeographice, sit uenia uerbo, facillime explicari ex ἀηδίαν uerbum ἀίδιον effici; et reuocandum mihi est uocabulum φιληδία apud Suidam φιληδονία, ἄνοια interpretari, quod proportionem patitur φιληδία : φιληδονία :: ἀηδία : ἀηδονία, uel si paulo liberius licet uti uerbis: cum ἄνοια sit eadem ac φιληδία, νοῦς non longe remotus est ab ἀηδίᾳ, quod consentit, ut uidebimus, cum placitis Platonicis paulo infra examinandis. Si quaeris, cur locus *Philebi* corruptus fuerit, uere tota doctrina de uoluptate nobis perscrutanda est, cum sensus etymologicus uerbi ἀηδία pessum daretur, postquam philosophi obliti sunt, uoluptatem tantum in motu quodam extitisse. Quae apud Platonem ἀηδία uocabatur, et status quietus atque neuter habebatur, praecipue post Epicurum non intellecta fuit, quippe qui doctrinam uoluptatis καταστηματικῆς introduxerit, et ei contraria ἀηδίαν et ἀλυπίαν, status neutros significantia, non iam necessaria uisa fuerint, cum dolore carere siue ἀλυπία iam ipsa uoluptas putaretur.

Haec dicebam in commentariolis meis, et si nunc explanationem meam roborare contendo, non est quia uoluptatem in coniiciendi lusu capiam, sed quia in loco disputato clauis iacet ad totum *Philebum* aperiendum, quin etiam ad doctrinam uoluptatis secundum philosophorum Graecorum mentem cognoscendam. Quaestionem criticam Augustus Diès proposuit in luculento commentario supra laudato. Restat tantum ut haec generalis interpretatio a nobis explicetur, quod forsitan non inutile erit ad totam ethicen Platonis interpretandam.

## De uoluptate in *Philebo*.

In *Phil.* exponit Plato doctrinam de uoluptate et de oppositione uoluptatis cum νῷ et φρονήσει. Communis opinio est, inde ab eximio grammatico Hermanno Usener, usque ad Vdalricum von Wilamowitz et Guarnerium Jaeger et R. Philippson (1), Platonem de uoluptate et de huius relatione ad summum bonum disputasse praecipue in annis ultimis uitae suae, cum Eudoxus in Academiam uenerit et sententiam suam de uoluptate sensu ἡδονιστικῷ exposuerit.

Oppositio inter uoluptatem ac νοῦν inde ab initio *Philebi* apparet absoluta (11 b: τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τούτων αὖ συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμεινῷ καὶ λῴω γίγνεσθαι σύμπασιν, cf. 20 e, 65 d). Hic oppositio in eo, quod ad beatitudinem hominis spectat, nobis consideranda est. Plato senex, humanior factus, si dici licet, in hoc dialogo annorum nouissimorum, in sua doctrina de summo bono compromissum (2) conficit, et uitam bonam et beatam (βίος εὐδαίμων, 11 d) in neutro collocat (οὐδέτερον αὐτῶν ἐστι τἀγαθόν, 19 b), sed in tertio ambobus extremis meliore (ἀλλ' ἄλλο τι τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον ἀμφοῖν, *ibid.*). Hoc tertium non est aliud atque uterque finis, neue utriusque priuatio (20 e, 22 d), sed uita utroque mixta (ἐν τῷ μεικτῷ βίῳ, 22 d, cf. 27 d).

Humaniter iudicat Plato, dum hanc uitam mixtam hominibus optimam dicit. Homo est locus ubi infinitum et finitum iunguntur (31 c s.), et eo in partem admittitur τοῦ νοῦ, hoc est, summae rationis, sed non potest manere in uita summe diuina (τῶν βίων θειότατος, 33 b), quae uoluptate caret et caret item huius contrario, hoc est, dolore, cum tantum diis uita patiendi expers conueniat (*ibid.*: οὔκουν εἰκός γε οὔτε χαίρειν θεοὺς οὔτε τὸ ἐναντίον). Homo in se coniungit ἡδονήν, quae natura est aliquid ἄπειρον, infinitum, quod non potest expleri, inharmonicum (31 d), et φρόνησιν, quod est πέρας, ali-

(1) *Hermes*, LX, 1925, pp. 444-481.

(2) Hans Meyer, *Platon und die aristotelische Ethik*, München 1919, p. 36 s., 159.

quid πεπερασμένον, quoddam quod εἰς τὸ μέσον τῶν ἐσχάτων iacet (1).

Homini uita humana est uiuenda, hoc est, uita, cui uoluptas et dolor insunt. Animus non potest quin patiatur, nec potest remanere ἀπαθὴς τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος (33 e, cf. 21 de, 23 de). Hoc semper putandum est illi, qui scire uelit, quid uita beata sit. Plato non defendit uitam affectibus priuatam optimam esse (2). Sed non quod re uera uoluptas et dolor uitam hominis sequantur, ebrietas et dementia imperare debent. Summum uitae humanae est aequanimitas, est ἐν μέσῳ (35 e) manere, aeque remotus a uoluptate atque a dolore. Primum aeque remotus a νῷ atque ab ἡδονῇ, deinde aeque a uoluptate atque a dolore. Fines duo sunt aeque longe remoti a uita summa hominis: νοῦς purus et uoluptas pura. Vna cum uoluptate dolor existit (36 bc), secundum medici docuerant, sed homini quaerendum, ut corpus non in dolorem et uoluptatem pronum sit, et repugnandum est, quoad possit, naturae, quia secundum naturam ἀεὶ πάντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ (43 a): cum homo non possit naturales motus comprimere, hi intra fines contineri debent, et motus naturales, quos medici monstrauerant (repletio et euacuatio) (3), continendi sunt, ne dolorem uoluptatemue efficiant (43 c).

Sic Plato, in eo quod ad uoluptatem spectat, tria genera uitae distinguit: primum uoluptariam, deinde dolore praeditam, postremo eam, quae utroque careat (43 cd). Sed cum haec uita utroque carens iam uoluptas est, prout dolore caret (44 ab) (4), et cum uita humana doloribus atque uoluptatibus mixta sit (50 b), tertium uitae genus, quod uoluptate atque dolore caret et est purus νοῦς, nemo sibi caperet (ἀλλ' οὐ τὸν τρίτον ἐκεῖνον βίον, τὸν ἐν ᾧ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι, φρονεῖν δ' ἦν δυνατὸν ὡς οἷόν τε καθαρώτατα 55 a).

Cum hucusque profecti simus, dicendum est nobis, has

(1) Cf. *Polit.* 284 e, O. Apelt, *Archiv für Geschichte der Philosophie* IX, 1896, p. 20. Similiter in aliis dialogis reperitur haec conciliato oppositorum, cf. H. Höffding, *Bemerkungen über den plat. Dialog Parmenides*, Berlin, Bibliothek für Philosophie, 21. Band, 1921, p. 53.

(2) W. Jaeger, *Paideia* II (uersio hisp.) p. 174.

(3) Vit. Hackfort, *Plato's examination of pleasure*, p. 3 n. 2; Diès, *Philèbe*, uersio, p. 89 n. 2.

(4) Cf. *Rep.* IX, 583 d, infra laud.

uoluptates intellectuales, quas Plato admittit, non perturbare oppositionem νοῦς-ἡδονή. In ea oppositione, ἡδονή est uoluptas naturalis, corporalis, quae usque in dementiam uehit et in πληρώσει et κενώσει naturaliter consistit. Voluptates quas Plato περὶ μαθήματα dicit, sunt tantum metaphorice uoluptates, et digressione, quam de iis Philosophus facit, non turbari debentur opposita νοῦς-ἡδονή, de quibus in dialogo loquitur. Res autem est, quae dialogi seriem perturbat, haec interpretatio in bonam partem uerbi ἡδονή: quomodo in ἡδονῇ uoluptates uerae et uoluptates falsae (ἀληθεῖς ἡδοναί et ψευδεῖς ἡδοναί, *Phil.* 40 c) distingui possunt? (1).

In his duobus sensibus uerbi ἡδονή consistit difficultas atque obscuritas *Philebi,* quia ita attenuatur oppositio prima inter νοῦν et ἡδονήν. Sed Platonem in hanc distinctionem impellere potuit necessitas conciliandi νοῦν cum genere aliquo uoluptatis: hinc diuisio bonarum et malarum uoluptatum. Sic Platoni licet νοῦν cum classe quadam uoluptatis conciliare.

Sed ut redeamus ad humanam uitam, de qua Plato agit, huic uidetur eam optimam esse, quae utriusque participat, scilicet notionis rationalis et uoluptatis (2), in mixtione, quam Philosophus (61 bc) sub nomine deorum Bacchi atque Vulcani collocat. Misceant sane ambo, uineae uinique deus ille, hic Iouis pincerna, uoluptates mentis, uoluptates puras, uoluptates quae neque κακίαν, neque ἀφροσύνην, neque ἀλογίαν secum ferant (63 e). Alio sensu mixta est uita, quae uoluptatem et bonum coniungit, aut, si dicere licebit, quae uoluptatem in bonum tendentem quaerit. Per huiusmodi mixtam uitam, uoluptas, quae est γένεσις (3), bono excellenti submittitur, quod aliquid est « Anundfürsichseiendes und Wesenhaftes » (4).

Paulo infra, post difficilem locum, qui de pulchritudine et proportione (i. e. μέτρον, σύμμετρος φύσις) et ueritate scriptus est, dialogus regreditur ad oppositionem νοῦς-ἡδονή (65 e). Mixtio uidetur Platoni contraria esse munditiei (64 d), et bonum, id est, aliquid puri, idem ac pulchrum (64 e). In mundo

(1) Cf. παναληθὴς ἡδονή *Rep.* IX, 583 b, ἡδοναί ἀγαθαί *Gorg.* 495 a, 499 c. *Rep.* I, 328 d distinguit inter αἱ κατὰ τὸ σῶμα et αἱ περὶ τοὺς λόγους ἡδοναί.

(2) Jaeger, op. cit., p. 341 s.

(3) Zeller, II, $1_5$, p. 604; cf. *Rep.* IX, 583 e, *Tim.* 64.

(4) Zeller, loc. laud.; cf. *Phil.* 53 e ss.

hominum existere potest aliquid mixtum, uita mixta bonarum uoluptatum et νοῦ, sed in mundo deorum, ubi una sunt pulchritudo, συμμετρία uel μετριότες, ueritas, non queunt coniungi νοῦς et ἡδονή, inter se repugnantes.

Et cum haec oppositio facta sit, non dubitandum est nobis, quid eligere debeamus: primum ueritas et perfecta notitia rationalis est, quae cum Νῷ [1] conuenit, quae propterea falsae uoluptati opponitur et eiusdem ipsa est negatio (ἀ-ηδία), ut e locis 65 cd et 66 a apparet [2].

Post hanc primam notitiam rationalem, reperitur (item locis parallelis, 65 d, 66 d) mensura, proportio, pulchrum; tertio loco (65 e, 66 b) νοῦς uenit [3], quarto, scientiae, artes, rectae opiniones (66 bc). Tantum quinto loco (66 c, cf. 65 e s. et 22 de) uoluptates rationales recipiuntur, et sexto, uoluptas naturalis, quae in repletione et euacuatione consistit. Tauri et equi eam tantum naturalem uoluptatem quaerunt (67 b), quae non hominibus et minime diis conceditur.

Sed homines, ut supra diximus (33, cf. 23 de), non possunt uitam uere ἀπαθῆ consequi, quae consisteret tantum in φρονήσει, νῷ, ἐπιστήμῃ, μνήμῃ πάσῃ πάντων, sine uoluptatibus et sine doloribus. Diis enim duo primi gradus conceduntur: mortalibus haec sublimia perfecti νοῦ et uacationis doloris atque uoluptatis (ἀπάθεια, ἀ-ηδία) non calcanda sunt. In tertio, quarto, quinto gradu, homines excellentissimi residunt, in sexto autem uita bestiarum versatur.

## Quid *Philebus* in sententia Platonica de uoluptate significet.

In superiore compendio *Philebi,* νοῦς excellentissimo in loco apparet, ab omni πάθει remotus, sed non est id, quod praecipue Plato in dialogo hoc dicere uolebat, cum idem ite-

(1) Hunc Noῦν Anaxagoricum puto; cf. Apelt, loc. cit., p. 5.

(2) Cf. *Phil.* 22 de: οὔτ' ἂν τῶν πρωτείων οὐδ' αὖ τῶν δευτερείων ἡδονῇ μετὸν ἀληθῶς ἄν ποτε λέγοιτο. πορρωτέρω δ' ἐστὶ τῶν τριτείων, εἴ τι τῷ ἐμῷ νῷ δεῖ πιστεύειν ἡμᾶς τὰ νῦν.

(3) Hic νοῦς, quoad concessum hominibus, intelligendus est: cf. *Tim.* 51 e νοῦ δὲ θεοὺς (μετέχειν), ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.

rum atque iterum iam exposuisset; quod Plato autem noui nunc adfert sententia est de uita beata homini uiuenda: sententia de μεικτῷ βίῳ est, quae a Platone noua in hoc libro explicatur.

Oppositio νοῦς-ἡδονῇ tam repetitur iterata in Platonicis scriptis, inde a *Protagora* et *Gorgia* usque ad nouissimos, ut exaggeratione aliquantula Gellius potuerit dicere (IX 5, 7): « Plato... ita uarie et multiformiter de uoluptate disseruit, ut cunctae istae sententiae, quas exposui [i. e. Epicuri, Antisthenis, Speusippi, Zenonis, Critolai], uideantur ex sermonum eius fontibus profluxisse ».

In *Prot.* ἐπιστήμη opponitur θυμῷ, ἡδονῇ, λύπῃ, ἔρωτι et ceteris, hoc est, omnibus affectibus (352 b). ἐπιστήμη, id est, φρόνησις, potest sola hominem manu ducere, qui naturaliter pronus est ad se affectibus submittendum: primum pronus in uoluptatem, deinde in timorem, deinde in alia (ibid. b-e). Sed una cum hac oppositione, iam in eodem *Prot.* legimus alteram, quae in *Phil.* explicatur, scilicet, quae inter λύπην et ἡδονήν consistit. Et Plato progreditur usque ad ὑπερβολὴν ἀλλήλων καὶ ἔλλειψιν, et loquitur de coniunctione eius cum uita hominis, cum pronuntiet uerba τὸ ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως (358 b). Hominum φρόνησις est aliquid prudentiae, quaedam a Diès dicta « arithmétique des plaisirs »: μετρητικὴ ἐπιστήμη περὶ τῶν ἡδονῶν αἵρεσιν καὶ λυπῶν (357 d).

Sicut paulo infra uidebimus, tota haec sententia e Socrate fluit, et hac de causa doctrina de uoluptate inde a primis operibus apud Platonem perfecta apparet. Ita in *Gorgia* eadem disputantur contra sophistam Calliclem, qui nimis libere loquitur et ἐν παρρησίᾳ exponit opinionem immanem sophistarum, cum Socrates κόσμιον βίον defendat contra eos, qui ἀκόλαστον eum praeferant (424 a).

Clarius fulget hoc in *Phaedone* 83 b-d, ubi Plato dicit animam philosophi quam plurimum a uoluptatibus et affectibus, aegritudine atque timore distare, quod si uoluptates, affectus, aegritudo, timor imperauerint, maximum malum superuenisset: uoluptatem et dolorem quemque animam corpori figere et corporalem hanc efficere. Confitendum est, hic sententiam Pythagoricam translucere, sed oppositio inter motum affectus et rationem perspicua tamen est.

In *Republica* quaestio iterum tractatur. Opiniones Plato-

nicae de anima liquescunt, et cum σωφροσύνη non aliud ac ἐγκράτεια Socratica sit (cf. IV, 430 c), ea quaerenda est in republica perfecta, ubi uoluptates et affectus (431 d) superandi sunt, et ubi ab ἡδονῇ, λύπῃ, φόβῳ, ἐπιθυμίᾳ animae ciuium per gymnasticam artem, per musicam seueram (IV, 430 ab, cf. X, 607 a) eluendae sunt. Sic distinguit Plato in anima partem rationalem, λογιστικόν, a parte ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον (439 d).

Hic Plato nondum uitam mixtam inuenit, et adhuc opponit profano uulgo, cui summum bonum uoluptas est (1), eos quos κομψοτέρους uocat, quibus summum bonum est φρόνησις, ἐπιστήμη, ἀλήθεια (cf. X, 603 a) (2). Animum a ueritate deducunt et deorsum trahunt uoluptates (VII, 510 ab). Voluptas enim aliquid irrationale, ἄλογον, est (IX, 591 c).

Oppositionem ἡδονή-λύπη et definitionem status neutri, iam sicut in *Phil.* apparebit, reperimus in *Rep.* IX, 583 c-585 b. Inter uoluptatem et dolorem est quaedam ἡσυχία, quae, cum in eam inde a dolore inciderimus, nobis uoluptas uidetur, et contra, dolor, cum a uoluptate aduenerimus in eam. Doctrina medicorum de repletione et euacuatione iacet omnibus his sententiis.

In ultimis uitae suae annis, Plato iterum atque iterum hanc rem tractat. In *Legg.* legere possumus hinc oppositionem ἡδονή-λύπη, hinc ἡδονή-φρόνησις (II, 653 a-c, cf. ad ἡδονή-λύπη oppositionem illustrandam I, 634 bc). Voluptates et affectus ebrietatem insaniamque in nobis efficiunt (I, 469 d). Hinc sapiens remotus ab ἡδονῇ atque λύπῃ est (III, 696 c), et id est quod μέτριον uocari potest (ibid. III, 691 c, cf. *Phil.* 64 de, *Rep.* X, 603 a). Platonicus auctor *epistulae* III dicet (315 c) eodem sensu: πόρρω γὰρ ἡδονῆς ἵδρυται καὶ λύπης τὸ θεῖον. Et discipulus scriptor dialogi *Epinomis* item explicabit (985 a): θεὸν μὲν γὰρ δὴ τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἔξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ ἡδονῆς, τοῦ δὲ φρονεῖν καὶ τοῦ γιγνώσκειν κατὰ πάντα μετειληφέναι. Quia λύπη et ἡδονή maximae turbae sunt animi, maxima ἀμαθία (*Legg.* III, 689 ab). Status neuter uel

(1) Hans Maier, *Sokra'es*, Tübingen 1913, p. 385 n. allusionem contra Aristippum hic reperit.

(2) De hoc uide Philippson, *Hermes*, LXI, 1926, p. 304 ss.

medius ἰσότης est, longe ab his omnibus animi perturbationibus remotus.

Quare ἡδονή et λύπη uitae hominis proponantur, religiose explicat Plato, cum eas Deus homini in interiore deposuerit, ut eas si dominabitur, iustitiam adeptus erit (*Tim.* 42 ab). In toto *Timaeo* philosophicum systema Platonem uehit ad duplicem oppositionem ἡδονή-λύπη atque *affectiones-status neutralis* definiendam: ita determinat quid sit psychophysiologice status neutralis, aeque longe a uoluptate et dolore (64 d: τὸ δὲ μετ' εὐπετείας γιγνόμενον ἅπαν αἰσθητὸν μὲν ὅτι μάλιστα, λύπης δὲ καὶ ἡδονῆς οὐ μετέχον).

Dii finxerunt homines ἡδονῇ, quod μέγιστον κακοῦ δέλεαρ uocatur, inde λύπαις, quae ἀγαθῶν φυγαί sunt, inde audacia et metu, ira et spe, quae omnia mixta αἰσθήσει ἀλόγῳ et ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι sunt (69 cd). Vita in tertio gradu, hoc est, λόγος, inter umbilicum et praecordia reperitur. Eo δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν (77 c). Abundantia uoluptatis et doloris maxima dolentia est animi (86 b), ita ut homo cupidine incensus uere amens sit (86 c).

## Origo Platonicae sententiae de uoluptate. De uoluptate disputatio apud philosophos.

Oppositio ἡδονή-φρόνησις reperitur iam apud Socratem (1). Eam legimus in *Conuiuio* Xenophontis 4, 5. 6. 11, ubi de σοφίᾳ et ἀκρασίᾳ disputatur. Megarici eodem sensu opposuerunt φρόνησιν cum νῷ (2). Et Socraticus alius, Antisthenes (3), ἡδονήν putat inimicam φρονήσεως. Discipuli Socratis igitur eligunt inter utrumque finem, cum hi fines Socrati non inter se excluderentur (4). Antisthenes ait μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην (Diog.

(1) Cf. Stenzel, *RE*, III A, 586, 876 ss. cf. *RE*, XII, 143.

(2) Ibid., 887; Mayer, *Sokr.*, p. 571 ss.

(3) Dittmar, *Aischines von Sphettos*, Philol. Untersuch. XXI, Berlin 1912, p. 11, Maier, *Sokr.*, p. 582, 583 n. 1.

(4) H. Meyer, *Pl. und die arist. Ethik*, p. 122; H. Maier, *Sokr.*, p. 326 n. 3, 351 n.

Laert. VI, 3, cf. IX, 101) dum Aristippus magis ad uoluptatem se inclinat.

Testimonia haec sufficiunt ad probandum quomodo Plato semper mouetur intra Socraticam doctrinam de uoluptate, scilicet, ut doctrinam magistri enucleret et eam a repugnantiis liberaret. Tantum in *Phil.* inuenimus, ut ipse exeat ex illa tam Socratica oppositione, doctrinam uitae mixtae proponens.

Hanc tam humanam sententiam, quam Aristoteles sequitur, non probat Speusippus, cui etiam seueritas Socratica nimia videtur. Speusippus igitur (apud Clem. Alex. *Strom.* II, 22, 133 = fr. 57 Lang) dicit finem excellentissimorum hominum imperturbationem esse (στοχάζεσθαι ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας). Illi, secundum praestantem interpretationem a Philippson *Hermes* LX, p. 457 factam, ἀγαθόν, ἀπάθεια, ἠρεμία, ἀρετή unum sunt. Summum bonum ille putat γαλήνην, serenitatem (Euseb. *Praep. euang.* XIV, 18, 32), et sic, secundum illum, hominibus sicut diis extrema felicitas est in liberatione uoluptatis et doloris, in eo « quod utriusque medium foret » (Gellius IX, 5, 4).

Speusippus autem non intellegit sententiam Platonicam de uoluptate, cum Plato in *Phil.* 42 e ἀπάθειαν consulto reiiciat ut falsam uoluptatem, et iam ante multos annos magister ipse in *Rep.* IX, 585 a comparauerat hanc cum colore leucophaeo, qui niger iis qui ex albo, et albus iis qui e nigro procedunt uidetur (1).

Magis fidelis Platoni quam Platonicus Speusippus est Aristoteles. Huic uariae sententiae inter scholas Socraticas, quae quaestionem disputauerant, occasionem offerebant ad opinionem propriam definiendam (2). Aristoteles putat uoluptatem actiuam (*Eth. Nic.* K 4), eodem modo, quo Plato (3). Regulae iudicandi uidentur ei uoluptas atque dolor: κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἳ μὲν μᾶλλον, οἳ δ' ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ (*Eth. Nic.* B 2, 1105 a 3-5). Voluptates distinguuntur igitur bonae et malae, utcumque ἐνεργείᾳ bonae uel prauae pertineant (*Eth. Nic.* Γ 13, 1117 b 28 s.).

Aristoteles igitur sequitur Platonem eadem uia non logica quam in *Philebo* reperiebamus, in qua pessum datur op-

(1) Cf. F. Horn, *Archiv* cit., IX, 1896, p. 271 ss.

(2) Sequor vestigia H. Meyer, *Pl. und die arist. Ethik*, p. 162 ss.

(3) H. Meyer, op. cit., p. 140; cf. *Legg.* II, 667 b-e, X, 904 e.

positio Socratica inter νοῦν et ἡδονήν, cum aestimentur bonae uoluptates quaedam: uoluptates rationales, sicut monstrauimus.

Sed si Plato adhuc negat Deum dolere uel gaudere (*Phil.* 33 b, *Legg.* VII, 732 c ss., 792 cd), cum extra naturae cursum ille sit (*Phil.* 31-33), Aristoteles concedit, cum sint uoluptates rationales, eum iis gaudere summe.

In eo, quod ad ipsas uoluptates corporales spectat, Aristoteles statum neutralem accipit, ita ut denique, sicut Hans Meyer scripsit, dici possit, ut « die Lust überhaupt bewertet Aristoteles im ganzen weit positiver als Platon » (1). Sed adhuc in libro H *Ethices ad Nic.* 11, 1152 b 15 (2) Aristoteles non longius procedit quam Plato in *Phil.* (3), cum scribat: ἔτι ὁ σώφρων φεύγει τὰς ἡδονάς· ἔτι ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ. ἔτι ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί, καὶ ὅσον μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον, οἷον τῇ τῶν ἀφροδισίων· οὐδένα γὰρ ἂν δύνασθαι νοῆσαί τι ἐν αὐτῇ. Sicut eximie Philippson *Hermes* LX. p. 453 notat, hoc ἀλύπως in Aristotele non multum distat ab illo μηδετέρῳ, quod ut oppositum aeque λύπῃ atque ἡδονῇ ipse Speusippus defendit apud eundem Arist. *Eth. Nic.* K 2, 1173 a 8.

Aristoteles putat μεσότην optimum esse, si ad uoluptatem respiciamus. Ipsa moralis uirtus illi uidetur esse (*Eth. Nic.* B 5, 1106 b 27) μεσότης τις ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη. Haec μεσότης (*Eth. Eud.* B 5, 1222 a 12) occurrit ὁτὲ μὲν ἐν ἡδοναῖς (καὶ γὰρ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις), ὁτὲ δὲ ἐν λύπαις, ὁτὲ δὲ ἐν ἀμφοτέραις. Et signum huius est, ut aequalis sit τῷ συμμέτρῳ (*Eth. Nic.* B 2, 1104 a 26 et 18). Proximum huic μεσότητι est, quod ipse Stagirites τὸ ἴσον uocat (4), cf. u. gr. *Eth. Nic.* B 5, 1106 a 28, E 7, 1132 a 14, *Eth. Eud.* B 3, 1220 b 33, et praecipue *Phys.* Θ 7, 261 b 18: ἀντίκειταί πως καὶ τῇ κινήσει καὶ τῇ ἠρεμίᾳ ἡ κίνησις ἡ ἐναντία, καθάπερ τὸ ἴσον καὶ τὸ μέτριον τῷ ὑπερέχοντι καὶ τὸ ὑπερεχομένῳ.

Interpretatio Aristotelica est ut reperiamus μέσας ἡδονάς uel μέσας λύπας apud Stobaeum *ecl.* II, p. 89 Meineke. Sed

(1) Id., p. 168.

(2) W. Jaeger, *Arist.*, Berlin 1923, p. 247.

(3) Philippson comparat cum *Phil.* 66 a et 53 c ss.

(4) R. Philippson, *Hermes*, LIX, p. 405 distinguit inter μέσον et ἴσον, secundum mentem Aristotelis.

μεσότης generatim aliquid positiuum fit Aristoteli, ita ut non iam status neuter, sed uoluptas ipsa sit.

Hinc iudicat Aristoteles sententias philosophorum de uoluptate (*Eth. Nic.* H 12, 1152b ss., cf. Philippson loc. laud.): obuiam it iis, qui uoluptatem malum putant (i. e. Speusippus), et eodem modo iis, qui uoluptatem summum bonum credunt (Eudoxus, Aristippus). Aristoteli uoluptas bonum uidetur quoad intellectualis esse potest, sed non bonum summum, cum semper bonum subiectum sit, unde εἰσὶν ἡδοναὶ καὶ σώφρονος, i. e. « sunt et prudentis propriae uoluptates ».

## De statu neutro in *Philebo*, siue ἀηδίᾳ.

Duo sunt status neutri, qui in *Philebo* distingui possunt: alter status medius inter uoluptatem et dolorem, alterum efficit intelligentia non conturbata a uoluptate.

Hic status ab intelligentia effectus examinandus est nobis Duobus sensibus definitur: contra uoluptatem, ἀηδία siue ἀηδονία est, contra λύπην est ἀλυπία. Hi quattuor termini (ἡδονὴ ἀηδία, λύπη ἀλυπία) non confunduntur, et Plato dicit in nostro *Phil.* 43 c ἀλύπως διάγειν non esse idem ac χαίρειν (1), et reciproce non possemus dicere ἀηδίαν esse idem ac λύπην.

Haec duplex oppositio simplex fit cum paria contrariorum confunderentur, ita ut ἀλυπία idem ac χαίρειν, et ἀηδονία idem ac λύπη uideretur, cum doctrina noua de uoluptate apud Epicurum coorta fuisset. Platoni et Aristoteli uoluptas γένεσις erat, sed postea, inde ab Epicuro et contra Cyrenaicos philosophos (Diog. Laert. X, 136, cf. Epic. fr. 1 Bailey), uoluptas fit καταστηματική, quod efficit ut dolore carere (ἀπονία) iam intra uoluptatis fines sit. Τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, scribit magister horti (Diog. Laert. X, 128, cf. fr. 60 Bailey–Stob. *flor.* XVII, 35), ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ⟨ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν⟩, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. Videntur Epicuro malae uoluptates actiuae: ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν..., ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν (Diog. Laert. X, 131). Voluptates mentis tantum pos-

(1) Cf. Philippson, *Hermes*, LX, p. 469.

sunt hominibus satisfacere, dicit Epicurus, memor quidem uerborum *Philebi*, cum exercitium mentis uoluptati adimat id, quod infiniti habeat (Id. X, 145).

Sed cum quaestio uoluptatis sic posita fuerit, doctrina Platonis iam non comprehendi potuit. Hominibus non placent sententiae nimis subtiles, et cum Epicurus bellator pro uoluptate haberetur primus, oblitum est Platonem iam in *Phil.* 43 d ss. usque ad doctrinam de uoluptate καταστηματικῇ procedisse, cf. 46 c. Quattuor termini confusi sunt et omnes crediderunt dolorem oriri, ubi uoluptate careas, et uoluptatem iam esse, ubi uacatio doloris incipiat (1).

Liquet iam cur *Philebus* parum compertus recentioribus fuerit et quomodo apud fere omnes antiquitatis philosophos praeter Aristotelem oblitus remanserit. Locus 66 a, de quo disputauimus, paradoxum continet: oppositio inter νοῦν et ἡδονήν tanta est, ut νοῦς tantum ubi ἡδονή defecerit existere possit, νοῦς autem ualere solum potest, ubi imperat uacatio uoluptatis, quam Plato hoc puncto temporis ἀ-ηδίαν uocauit.

P. S. Nuper Harold Cherniss *AJPh* 68. 1947 p. 228 n. 58 iudicat Augustum Diès omne punctum tulisse hoc tam tractato loco: "Certainly Diès' reading has more authority and makes better sense tan any of the many emendations so far proposed". Sed quaestio videtur non tam cito dirimenda.

Salamanca.

Antonio Tovar.

(1) Non est huius loci disputare, quae Aug., *De ciu. Dei*, XIX, 1 s. secundum Varronem de uoluptate, quiete, dolore adfert.

# Sur l'ancien évêché de Sirmium

L'institution ecclésiastique métropolitaine, on le sait, s'établit à partir du IV^e^ siècle en Orient, c'est-à-dire dans l'ensemble des territoires correspondant aux trois grands patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Constantinople. Elle fut plus tardive en Occident. Dans la partie de l'Empire romain dont l'appartenance politique oscilla, au IV^e^ et au V^e^ siècles, entre l'Occident et l'Orient et dont la condition religieuse participa de ces vicissitudes, bien que relevant toujours en droit de Rome, c'est-à-dire dans l'Illyricum oriental, l'organisation ecclésiastique se modela assez exactement sur celle de l'Orient. Il cesse d'en être ainsi lorsque l'on passe de l'Illyricum oriental, autrement dit de l'ensemble de provinces qui resortissaient civilement à la préfecture dont le titulaire était désigné par ce nom, à l'Illyricum occidental, qui, bien que ne faisant, à certains points de vue, géographiquement qu'un avec son voisin, était rattaché à la préfecture du prétoire d'Italie. Dans le premier, qui engloba les diocèses civils de Macédoine et de Dacie, soit la majeure partie de la péninsule balkanique, les évêchés des simples cités se subordonnèrent aux métropoles fixées aux chefs-lieux des provinces, qui elles-mêmes furent placées, comme dans l'Orient asiate et égyptien, dans l'obédience d'Eglises de rang supérieur, primaties ou exarchats, telles que Thessalonique, Justiniana Prima ou Sardique [1], dont les prérogatives sont attestées ou

[1] Thessalonique est hors de cause, au moins comme vicariat pontifical. Justiniana Prima est une primatie ou un exarchat créé par le pouvoir impérial, mais ratifié par le Pape. Je me permets de renvoyer pour la situation de ces deux sièges à mon volume sur *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (Paris 1918), p. 369 seq. et

apparaissent du moins, quand elles ne le sont pas d'une façon irréfragable, comme d'une haute probabilité.

En Illyricum occidental c'est-à-dire dans le diocèse civil de Pannonie, il est intéressant de noter que certains sièges, sans qu'ils aient jamais possédé, à une époque où l'appellation reste inconnue à la moitié occidentale de l'Empire, le titre métropolitain, ont cependant tenu une place ou joué un rôle qui en fait comme des métropoles et même parfois plus. L'évêché de Salone par rapport aux autres évêchés de Dalmatie a bien tenu un rang ou exercé une action qui est celle d'un siège métropolitain, et l'on a cherché à démontrer, dans un travail paru il y a une dizaine d'années (1), qu'il avait peut-être été, un instant seulement, promu à la position de vicariat apostolique, dont l'autorité assez mal définie, se serait étendue au-delà de la Dalmatie même.

Il ne serait peut-être pas sans intérêt de montrer que Sirmium, métropole civile de la Pannonie IIe et la plus grande ville de toute la région pannonienne et moesienne, — car, pannonienne, elle était extrêmement voisine de la Moesie, — a eu, elle aussi, une situation spéciale, qui en fait, ecclésiastiquement parlant, plus qu'un siège épiscopal ordinaire, même si aucun titre particulier ne lui a jamais été officiellement reconnu.

Sirmium, devenue, du fait de l'institution de la Tétrarchie, résidence impériale, *sedes imperii*, un des tétrarques, Galère, en ayant fait son quartier général (2), et maints empereurs s'y étant succédé après lui, Sirmium entre peu après dans l'histoire chrétienne avec un véritable éclat, puisqu'on y voit, en 304, conquérir la gloire du martyre son évêque Irénée (3),

---

385 seq. J'ai cherché à mettre en lumière l'existence momentanée d'une primatie à Sardique dans un récent article des *Mélanges* à la mémoire de Mgr. Petit, archevêque catholique d'Athènes.

(1) J. Zeiller, *Une ébauche de vicariat pontifical sous le pape Zosime* (*Révue Historique*, t. CLV, 1927, p. 326-332).

(2) Dioclétien a d'ailleurs, avant lui, pris ses quartiers d'hiver dans cette ville, qui avait été déjà la résidence de l'empereur Probus. Cf. W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie* (Paris, 1946), p. 131.

(3) Passion, une des meilleures de la région illyrienne, *Bibliotheca hagiographica graeca*, II, 948 ; *Bibliotheca hagiographica latina*, 4466. Cf. Ruinart, *Acta sincera*, p. 432 ; *Acta Sanctorum*, mars, III, p. 555-571.

un des diacres de celui-ci, Demetrius (1) qui devait devenir, en subissant d'ailleurs une complète transformation légendaire, un des héros les plus illustres de l'hagiographie orientale, les cinq Vierges dites canoniques (2), la vierge Basilla (3) et un chrétien de condition inconnue, Secundus (4), puis, à une date peut-être de quelques années postérieures, un laïque d'humble condition, le jardinier Sineros ou Sinerotas (5) et une femme, Anastasie, martyrisée un 25 décembre (6), dont la légende a fait une sainte de Rome, où la concurrence de la fête de Noël n'empêcha pas de l'honorer, et dont on fait encore aujourd'hui mémoire à la deuxième Messe de la Nativité. L'on pourrait ajouter à cette liste le groupe célèbre de martyrs connu sous le nom des Quatre Saints Couronnés, qui ne sont pas de Sirmium même, mais de sa banlieue immédiate (7).

Ainsi le siège de Sirmium tient-il une place particulièrement honorable dans l'hagiographie chrétienne primitive. Cela n'eût pas suffi pour autant à lui en conférer une spéciale dans la hiérarchie ecclésiastique. Mais il est frappant de voir, en 325, lors du concile de Nicée, que l'évêque de Sirmium Domnus, qui y était présent, figure dans les listes des signataires sous le nom, non pas de son siège, mais de sa province, Δόμνος Παννονίας ou *Domnus Pannoniae* ou *Pannoniensis* (8). Qu'il s'a-

(1) *Martyrologe syriaque,* 9 avril.

(2) *Martyrologe hiéronymien,* même date.

(3) *Ibid.,* 29 août.

(4) *Ibid.,* 15 juillet.

(5) *Ibid.,* 15 juillet. Sur la date de son martyre, probablement dans les premières années du règne de Galère, je crois encore devoir renvoyer à mon volume, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (Paris, 1918), p. 87-89.

(6) *Martyr. hieronym.*, à cette date.

(7) Sur les Quatre Couronnés, en réalité les Cinq sculpteurs de la Fruska-Gora, dont on trouvera la Passion *Acta Sanctorum,* novembr., III, p. 748-784, il existe une littérature abondante, dont mon volume précité donne l'indication jusqu'à l'année 1918. Depuis lors, il faudrait encore au moins signaler le travail d'ailleurs antérieur d'une année à la publication de ce volume, mais dont, par suite de la guerre, je n'avais pas eu connaissance, de Mgr. Kirsch, *Die Passio der heiligen vier Gekrönten in Rom (Historisches Jahrbuch,* t. XXXVIII, 1917, p. 72-97). Cf. aussi *Rivista di Archeologia cristiana,* t. X, 1933, p. 278-285. Voir également H. Delehaye, *Etude sur le légendier romain : les Saints de novembre et de décembre* (Bruxelles, 1936), p. 64-73.

(8) *Patrum Nicaenorum nomina,* éd. Gelzer (Leipzig, 1898), p. LXIV et 56.

gisse bien de l'évêque de Sirmium, un passage de l'*Historia Arianorum* d'Athanase nous le garantit, où il est question, pour la même époque, de *Domnus Sirmi* (1). Il est frappant qu'une des listes latines l'appelle *Donus metropolitanus*. L'expression est ici certainement anachronique, car on ne peut officiellement alors parler de métropolitain dans une province d'Occident; mais qu'une copie, d'un nombre indéterminé d'années postérieure à l'événement, ait donné le titre à l'évêque de Sirmium est significatif. Il ne semble pas douteux qu'il apparut à Nicée comme incarnant au moins la province de Pannonie II^e^, sinon même toute la Pannonie, où il y avait pourtant bien d'autres sièges.

Son successeur Eutherius, qui fut un des membres du concile de Sardique en 343, est indiqué dans les souscriptions de ce concile sous le titre *a Pannoniis* (2) tout comme son collègue de Lyon, la métropole des Gaules, est désigné sous le nom d'*episcopus a Gallis* (3).

Vint ensuite le temps où Sirmium incarna l'hérésie, avec Photin d'abord, en qui l'on vit un continuateur de Paul de Samosate, puis avec le successeur qu'on lui substitua, Germinius, représentant de l'arianisme. C'est dans cette période que se succèdent à Sirmium une série de synodes qui donnent à ce siège une place à part dans l'histoire des Eglises illyriennes; mais cette place tint moins à une prérogative de ce siège qu'à sa situation de résidence impériale, qui y attirait un épiscopat aulique toujours prêt à souscrire aux directives de l'empereur. Il n'en reste pas moins que l'Eglise de Sirmium se manifeste alors comme jouant un rôle de premier plan et que sa reconquête par l'orthodoxie en la personne d'Anemius, en 376 ou 377, fut comme le signe de la restauration nicéenne dans toute la région illyrienne (4).

(1) *Hist. arianor.*, 5.

(2) *Fragmenta historica*, de saint Hilaire, II (cf. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, dans *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-histor. Klasse*, Bd. 166 s. Abhandlung 4 [Vienne, 1910], p. 23, n. 40 et p. 39).

(3) Lettre d'Athanase aux évêques de Mariote (Feder, op. cit., p. 51).

(4) Cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 144-145.

Aussi bien est-ce l'expression de « tête de l'Illyrie » que l'on voit Anemius appliquer lui-même à son propre siège, en donnant, le premier, sa signature au concile d'Aquilée en 381 : « *Caput Illyrici non nisi civitas est Sirmiensis ; ego igitur episcopus civitatis sum* » (1). L'emphase de cette déclaration semble trahir de la part de l'évêque le désir d'affirmer un droit, désir qui pourrait être en rapport avec une situation nouvelle créée par la cession de l'Illyricum oriental à l'Empire d'Orient. Thessalonique, chef-lieu de la préfecture d'Illyricum oriental, prit alors un relief particulier, qui valut à son évêque une position privilégiée : il devint vicaire du Pape, patriarche d'Occident, pour les provinces ecclésiastiques passées a l'Orient. L'évêque de Sirmium n'aurait-il pas voulu, en présence des changements qui venaient de se produire, maintenir à sa cité épiscopale, sinon le rang, du moins le prestige dont, comme résidence impériale, elle avait joui auparavant dans tout l'Illyricum sans distinction ? En tout cas, on constate qu'Anemius est nommé immédiatement après Acholius de Thessalonique dans la lettre que le concile de Cosntantinople, en 382, écrit à celui de Rome réuni la même année (2), et il semble d'autre part qu'à ce concile de Rome les deux prélats prennent part comme chefs respectifs de l'épiscopat d'Illyricum oriental et d'Illyricum occidental (3), ce qui n'empêche pas d'ailleurs les Eglises pannoniennes de subir à la même époque l'attraction d'Aquilée (4), sinon même de Milan (5). Sirmium apparaît de la sorte comme à la fois plus et moins qu'une métropole ordinaire, n'en possédant même pas le titre et son évêque faisant cependant un peu figure d'exarque ou de primat.

(1) Cf. les Actes du concile d'Aquilée, *Gesta concilli Aquileiensis*, dans Saint Ambroise, entre l'*Epistula VIII* et l'*Epistula IX* (*Patr. lat.* XVI, 916-939).

(2) Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 9.

(3) *Ibid.* Cf. Saint Jérôme, *Epist. 86, ad Eustochium* (*Patr. lat.* XXII, 881).

(4) L'évêque arien Valens de Mursa a essayé d'obtenir l'évêché d'Aquilée, et le concile tenu dans cette ville en 381 est surtout un concile de l'Italie du Nord et de l'Illyrie Occidentale. Cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 365.

(5) Intervention de Saint Ambroise dans l'élection d'Aremius de Sirmium et peut-être dans la tenue du concile de Sirmium en 378 et direction effective par lui du concile semi-illyrien d'Aquilée ; cf. *ibid.*, p. 328 seq.

La courte période où, par suite du rattachement politique, opéré en 424 ou 437 (1), de la Pannonie à l'Orient, la préfecture du prétoire fut momentanement transférée de Thessalonique à Sirmium dut voir, en raison de ce transfert, le prestige de la ville et par la même du siège épiscopal accru.

Mais ce ne fut pas pour longtemps. En 448 Sirmium succombait sous l'assaut des Huns (2). Relevée, il est vrai, de ses ruines et reprise par Théodoric aux Bulgares, qui s'en étaient emparé vers l'an 500 (3), elle n'a laissé de son histoire, entre cette date et celle de 582, où elle fut de nouveau détruite par les Avares (4) aucune trace qui permette de déterminer d'une façon nette sa situation d'alors dans la hiérarchie. Le plus probable est, en vertu de la Nouvelle CXXI, qui incorporait le lambeau de Pannonie appartenant encore à l'Empire à l'obédience ecclésiastique de Justiniana Prima, qu'elle ait été subordonnée à cette nouvelle primatie. Le siège épiscopal qui avait joui quelque temps d'un si grand prestige sinon d'une autorité officiellement reconnue en Illyricum, finit ainsi son existence dans l'obscurité d'une des périodes les plus sombres de l'histoire de ce pays.

Paris.

Jacques Zeiller.

---

(1) A l'occasion soit des fiançailles soit du mariage de Valentinien III avec Eudoxie, fille de Théodose II : cf. Iordanis, *Rom.*, 329 ; Cassiodore, *Varia,* XI ; *Chronic.,* ainsi que les Chroniques de Prosper d'Aquitaine et de Marcellin aux années indiquées. A noter cependant que E. Stein, *Untersuchungen zur spätrömischen Verwaltungsgeschichte (Rheinisches Museum für Philologie,* Neue Folge, Bd. LXXIV, 1925, p. 347 seq.), et *Der Verzicht der Galla Placidia auf die Präfektur Illyricum* (*Wiener Studien,* XXXVI, 1914, p. 344), se refuse à admettre alors une cession même passagère de l'Illyricum occidental à l'Orient.

(2) Priscus, *Fragmenta* (Ἱστορία Γοτθική), 8, p. 302, éd. Dindorf.

(3) Cassiodore, *Chronic.*, ann. 504.

(4) Ménandre, *Excerpta de Legationibus Romanorum ad Gothos,* c. 21, et *Excerpta de Legationibus barbarorum ad Romanos,* c. 29-34 ; Jean d'Ephèse, *Hist. eccles.* ; cf. Théophylacte Simocatta, *Historia,* I, 1, et Théophane, *Chronographia.*

# Les peintures de la crypte de Tavant [1]

Les découvertes des fresques de l'église de St. Nicolas à Tavant en 1945 — qui sera l'objet d'une étude spéciale d'un savant français — invite en même temps à reprendre les problèmes des peintures de la crypte au même endroit.

Il y a trois problèmes qui se posent: l'identification iconographique des sujets, l'idée d'ensemble et la date,

***

On sait que dans l'abside de la crypte se trouve *le Christ en Majesté*, dans une mandorla portée par deux anges. Mais c'est immédiatement à droite et surtout à gauche du Christ que nous nous trouvons en face des énigmes. La peinture de la niche de droite représente, selon toute probabilité, *l'offrande d'Abel et de Caïn.* La main de Dieu accueille l'agneau du juste qui est debout [2], tandis que son frère est accroupi, plein de haine, lui tournant le dos. On voit actuellement seulement la tête de Caïn.

De l'autre côté, la peinture est aujourd'hui presque effacée. Elle pouvait représenter la *Chute des mauvais Anges.* Nous trouvons une représentation analogue à Vic [3]. Leur orgueil et leur désobéissance forme un contraste frappant avec la dévotion d'Abel — ce contraste moral est un des principes de la disposition des sujets dans l'ensemble de la crypte.

[1] Le présent article est un résumé rapide d'une étude, entreprise en France en 1946-7, qui sera publiée en tchèque.

[2] Il est difficile d'admettre l'interprétation de Melville Webber qui voit ici un moine; cf. Melville Webber, *The frescoes of Tavant*, dans *Art studies* 3 (1925), p. 88.

[3] Jean Hubert, *Vic* dans *Congrès archéologique de France 1931* (Paris 1932) p. 561-565. On y trouve aussi l'explication de cette iconographie.

Dans la première travée du Nord de l'abside se trouve *le Crucifiement de St. Pierre*, très typique : la croix est debout, le Saint y est attaché, avec sa tunique, la tête en bas. Un bourreau à sa droite, à peine visible, perce la main de l'apôtre d'un clou, tandis que l'autre, situé au-dessus de la première colonne, lie ses pieds. L'emplacement et l'attitude du deuxième bourreau rappelle de nouveau une peinture de Vic, la sculpture de la lunette septentrionale de la façade occidentale de l'église de Saint-Pierre d'Aulnay (1) et surtout le crucifiement de la lunette méridionale du portail de l'église de Pont-l'Abbé-d'Arnoult (2).

Symétriquement au Crucifiement de St. Pierre se trouve un autre saint étendu sur la croix latine en position horizontale. Qui est ce saint ? Nous ne possédons aucune liste des reliques de l'église. La recherche dans les documents littéraires de Marmoutier et du diocèse de Tours ne nous mène pas à des résultats positifs (3).

(1) Cf. A. Kingsley Porter, *Romanesque sculpture of the pilgrimage roads*, Boston 1923, VII, 983. La sculpture date du 3e quart du XIIe siècle. Cf. Paul Deschamps, *La sculpture française à l'époque romane*, Firenze-Paris 1930, p. 70.

(2) Porter, l. c., VII, 1005.

(3) L'église de St. Nicolas fut bâtie sur la terre donnée par Thibault, seigneur de l'Ile-Bouchard, à l'abbaye de Marmoutier en 987 (cf. *Archives départem. Indre-et-Loire*, H 332 et 335). Marmoutier demeure la patronne de l'église, comme le montrent, en outre, les recettes des dîmes, datées vers 1300 et publiées dans le *Recueil des historiens de la France, Pouillés de la province de Tours*, Paris 1903, p. 16 et 39 (XIVe s.). Il est donc probable que l'abbé de Marmoutier a pu donner des reliques ou des *brandea* à son église comme par ex. l'avait fait l'abbé Guillaume en 1105 au vicomte Joscelin. Sur les reliques de Marmoutier nous sommes assez bien renseignés par la description de la dédicace de la basilique de Marmoutier par Urbain II, le 10. 3. 1095 (PL 151, 273-276) et par l'inventaire du 14. 5. 1505, publié par Dom Rabory, *Histoire de Marmoutier*, Paris 1910, I, p. 545-547.

Du culte des saints nous pouvons nous faire une idée assez complète à l'aide des calendriers; un fragment du calendrier pour Cormery, un autre prieuré de Marmoutier, datant du commencement du XIIe s. (Tours, bibl. munic., ms. 89, f. 3-6 v. Cf. Leroquais, *Les psautiers manuscrits latins*, Mâcon 1940-41, II, 228-9) ; le calendrier, dans le *sacramentaire de Marmoutier* du milieu du XIIe s. (Paris, Bibl. nat., ms. lat. 9431, fol. 70-131 v ; cf. Leroquais, *Les sacramentaires et missels manuscrits*, Paris 1924, I, 217-219); enfin le *bréviaire de Marmoutier* du XIIIe s. (Tours, bibl. munic., ms. 153,

Le rapprochement iconographique donne les chances les plus probables à *Saint André*. Il est, en effet, très souvent lié à Saint Pierre. Nous trouvons par ex. les deux frères à côté du Christ dans les arcatures de la façade de l'église de Jussy-Champagne (1).

Sur la voûte opposée un chevalier se défend de son bouclier et de sa lance contre une femme dans un costume séduisant. C'est *peut-être* la *Tentation* (2).

---

fol. 8-205 v — cf. LEROQUAIS, *Les Bréviaires*, Paris 1934, IV, 207-208). Dans ce bréviaire il y a aussi une miniature de Saint André crucifié sur la croix latine (fol. 200).

(1) Comme une curieuse coïncidence on peut noter le fait suivant. Parmi les saints crucifiés nous trouvons Saint Théodore, un solitaire du IV^e^ s. de Tabenne en Egypte ; cf. D. J. GUÉNEBAULT, *Dictionnaire iconographique*, Paris 1850 (éd. MIGNE), col. 798-9. Or, dans les Mémoires de Foulque Nerra, le comte d'Anjou nous parle de sa fondation de l'abbaye de Saint Nicolas à Angers, promise dans une tempête redoutable à son retour de Terre Sainte

Le premier abbé Baudry (Baldricus), moine de Marmoutier, a bientôt quitté cette abbaye, « *eremunque furtim petiit, ac postremo ad Maius Monasterium repatriavit, apud Tabennensium monasterium vitam finivit* » — cit. dans MABILLON, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Luccae 1739, lib. LVII, 5, ad annum 1032 (T. IV, p. 349). Ce texte énigmatique est interpreté par Mabillon même, vers l'an 1020 : Baldricus : « *paulo post praefecturam cessit vitae solitariae desiderio, secessitque ad cellam Maioris Monasterii Tavennas dictam* », (IV, p. 250). À son tour, Dom Martène nous dit que Baudry « exécuta son dessein en quittant son abbaye pour se retirer à Tabenne parmi les solitaires d'Orient. Il s'exerça premièrement dans une solitude, où se sentant par cette épreuve avoir assez de force pour remettre son dessein à exécution, il vint à Marmoutier, apparemment pour en demander la permission à son abbé et à ses frères, laquelle ayant obtenue il se rendit à Tabenne, où il finit saintement sa vie dans les exercices laborieux de la pénitence » (*Histoire de l'abbaye de Marmoutier*, éd. C. CHEVALIER, Tours 1874, I, p. 287). L'historien plus moderne de Marmoutier, Dom Rabory, y voit aussi le fameux centre monastique d'Egypte et sait que « cet exemple fut imité par d'autres moines de Marmoutier dans les temps qui suivent » (*Histoire de Marmoutier*, Paris 1910, I, p. 109). S'il en est ainsi, la présence des reliques de Saint Théodore à Marmoutier, et peut-être à Tavant, est expliquée. Si au contraire l'interprétation de Mabillon est vraie, il faut insérer dans L. H. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2, 3124 la notice « Tavannes, Tabennensium, monastère, où mourut vers 1032 Baldric, abbé de Saint Nicolas d'Angers. Mabillon Ann., IV, 379 » (recte 349) sous le mot « Tavant ».

(2) L'interprétation de M. Webber, disant que ce chevalier avec le bourreau au pieds de saint Pierre sont « des guerriers entourant le Christ en majesté » (l. c., p. 88), est erronée.

Sur la face du même pilier, ouverte sur la nef, il est facile de discerner la *Déposition du Christ de la Croix*, la peinture la plus intéressante du point de vue iconographie et composition. Malheureusement, un détail très important, la couronne d'épines, est aujourd'hui invisible. Elle serait une invention du XIII[e] s. Mais l'importance de ce détail pour la datation tardive sera fort diminuée par le fait, jusqu'ici oublié, que nous connaissons la fête, l'office et la messe de la Couronne d'épines déjà constituée *au XII[e] s.* (1).

C'est plutôt toute la composition iconographique qui pose des problèmes. Nous ne connaissons, en effet, de composition analogue ni dans la peinture romane (Saint Savin, Vic, Liget), ni dans les plus anciens vitraux (Chartres), ni dans la sculpture (Foussais, Ruffec, Silos, Compostelle, les chapiteaux dans le chœur de St. Nectaire et de la Daurade dans le musée des Augustins à Toulouse), ni dans les manuscrits (2). Cette scène traduit un magnifique vers du poème de la *caro salvifica Christi* conçu dans une liberté créatrice étonnante par l'éveil du culte de l'humanité du Christ. Il faut penser aux plus belles pages de la christologie romane et à son essor mystique pour comprendre l'esprit de cette admirable peinture.

Les courbes violentes qui se répètent dans toute la composition formelle, le centre de gravitation asymétrique, le contrepoint de l'espace vide et plein, la tendance décorative de la croix, formée de troncs d'arbres ébranchés, avec des rameaux taillés en crossettes, tout cela nous indique non l'apogée, mais l'époque baroque romane.

On pourrait en dire autant de la peinture d'en face, qui représente la *Descente du Christ aux Limbes*. Limitée dans les moyens, mais puissante dans l'effet. adaptée admirablement à l'architecture, elle n'en est pas moins originale que la peinture précédente. La Descente de Saint-Jacques-des-Guérets, un vitrail du Mans (XII[e] s.), les sculptures dans les chapiteaux de la Daurade de Toulouse (1115-1125), de Saint-Nectaire, de

(1) Cf. le *Sacramentaire de Girone*, Paris, Bibl. nat., ms. lat. 1102, f. I et le *Sacramentaire cistercien*, Troyes, bibl. municip., ms. 1518, f. 78 (Leroquais, *Les Sacramentaires*, I, 330 et 341).

(2) Sur l'iconographie cf. les différentes positions de E. Mâle, *L'art religieux du XII[e] s. en France*, Paris 1922, p. 101-104, et K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Freiburg i. B., 1928, p. 476-7.

Saint-Maurice de Vienne (milieu du XII[e] s.), dans les manuscrits (p. ex. Amiens, ms. 19 également du milieu du XII[e] s.) sont plus narratives et moins dramatiques (1).

Sur la voûte occidentale au-dessus du même chapiteau, une figure féminine, rongée aux seins par deux serpents, se perce d'une lance. La convulsion de son corps, la tristesse désespérée de son visage sont inoubliables. Quel vice représente-t-elle?

La femme, dévorée aux seins par les serpents figurait la Luxure; une femme qui se tue, était la personnification de l'Ira. Dans l'art roman nous ne trouvons nulle part cette compénétration: à Saint-Martin d'Ardentes, au chapiteau du Tranger dans le musée de Chateauroux, sur la chapelle funéraire à Montmorillon, à Moissac, les cinq Luxures de Sainte Croix de Bordeaux, dans toutes ces figures, les femmes ont seulement des serpents aux seins.

Une instruction pour les pécheurs dans le pontifical de Poitiers (2) daté vers 900, dit: « *de luxuria... desperatio futuri generatur* » (fol. 23v). Il est donc probable que la source de cette représentation de la Luxure est la catéchèse morale (3).

Par un contraste nouveau nous trouvons symétriquement, du côté sud, une sainte, un chef-d'œuvre de la peinture romane. Le noble geste, rappelant la Vierge au moment de l'Annonciation ou près de la Croix de son Fils, la piété majestueuse de sa figure, l'émotion profonde de tout son être permettent de l'identifier avec la *Mater misericordiarum*, comme nous le lisons dans le calendrier du *Sacramentaire de Marmoutier* à la fête de son Assomption (fol. 110).

Par un deuxième contraste, elle peut représenter la nouvelle Eve, car on trouve la première femme vis-à-vis. C'est *Travail des protoplastes:* Adam bêche la terre, Eve file la que-

(1) Pour les autres détails iconographiques, cf. A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Strasbourg 1936, p. 245-9; E. Mâle, l. c., p. 104-5 et 114-5; K. Künstle, l. c., p. 498-500.

(2) Paris, bibl. Arsenal, ms. 227, fol. 7v: *Incipit ordo qualiter publice vel specialiter agitur modus paenitentiae secundum censuram ecclesiasticam.* — Pour la date cf. D. A. Wilmart, *Notice du Pontifical de Poitiers*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, IV (1925), p. 48-81.

(3) La Luxure est accompagné par le Désespoir a Vézelay; cf. E. Mâle, l. c., 375-7.

nouille. Elle porte une coiffure archaïque mais une ceinture, qui apparaît dans la sculpture vers le milieu du XII[e] siècle. Leur *Chute* est racontée par les deux peintures opposées dans la nef.

Peut-on chercher une relation entre la Luxure et le Sagittaire sur la voûte opposée? C'est possible: les *Allegoriae in universam sacram scripturam*, un répertoire exégétique résumant les opinions précédentes et compilé probablement par Garnier de Rochefort († après 1216) (1), désigne « Onocentaurus » comme *luxurians*. Pareillement il symbolise pour Garnier de Saint Victor († 1170) les *lubrici* (2). Enfin l'arc est interprété comme *occulta malitia* (GARNIER DE ROCHEFORT) et pour Saint Bernard, les flèches sont symbole du diable (3).

Mais il est plus probable que c'est le signe du Zodiaque. En ce cas, il faut le lier avec la peinture au-dessus du même chapiteau, dans la troisième travée. Deux figures semblables, vêtues du bliaud court, portent une poutre. M. Webber y voit exprimé le texte de l'Apocalypse: « On me donna un roseau semblable à un bâton, en disant: Lève-toi, mesure le temple de Dieu... » (Apc. 11, 1), comme dans le Sagittaire, une des sauterelles apocalyptiques (4). Mais le bâton fut donné à Saint Jean, tandis qu'ici nous avons deux personnages et aucun Apôtre. Sur le portail de Saint-Denis et de Saint-Trophîme d'Arles nous avons aussi deux personnages semblables portant à bras levés des poutres courtes: ce sont sans doute *les Atlantes*. Ils forment dans la crypte de Tavant avec le signe de Zodiaque un exemple de la pensée universaliste romane.

Dans la voûte opposée, du côté Sud, un chevalier en costume archaïsant, perce de sa lance un démon. Son vis-à-vis est la peinture la plus énigmatique de Tavant. Les auteurs qui n'ont pas renoncé à son interprétation parlent des

(1) PL 112, 1011 faussement parmi les œuvres de Raban Maur, cf. D. A. WILMART, *Les Allégories sur l'Ecriture attribuées à Raban Maur*, dans *Revue bénédictine* 32 (1920) p. 47-56.

(2) PL 193, 121.

(3) PL 184, 502.

(4) l. c., p. 85.

porteurs d'étendards (1). Mais le personnage à droite porte des épis, et en plus dans sa main gauche un objet, peut-être une bourse ou une caisse. Son bliaud ouvert fâcheusement jusqu'à la ceinture, son visage inquiet indiquent qu'il s'agit d'un vice, probablement l'*Avarice*. Le personnage à gauche porte sur un bâton un objet dont les contours ont été repris (2) et par conséquent il est indéchiffrable. C'est peut-être la *Largitas* avec l'étendard victorieux. Nous aurions ici un spécimen de « Psychomachie ». L'emplacement vis-à-vis de la victoire sur le démon rend cette interprétation encore plus probable.

Les dernières travées de la nef sont décorées symétriquement par un couple d'anges portant les chandeliers, et par deux saintes, assises frontalement sur un trône, tenant dans leurs mains deux tiges. Les anges sont tournés vers l'entrée, et non vers le Christ en Majesté — ce fait seul suffit pour exclure l'interprétation apocalyptique de M. Webber (3). Mais la scène de l'Apocalypse, découverte naguère dans l'abside de la nef, écarte définitivement cette explication.

Les deux saintes ont assurément une valeur symbolique, dont le sens sera dégagé dans la partie suivante. Quant aux tiges, je dois à mon vénéré professeur, monsieur A. Grabar, une explication iconographique : la fameuse statue de Sainte-Foy de Conques a des trous dans les mains pour y mettre des fleurs.

Les faces intérieures de ces arcs sont consacrées aux scènes de la vie de *David*. Au Nord il joue de la harpe devant *Saül*. Il porte déjà la couronne ; l'adaptation de la figure a l'écoinçon de la voûte et sa composition sont remarquables.

Les deux autres peintures sont plus difficiles à interpréter. La première représente probablement *David terrassant le lion*. Il n'a pas la chevelure abondante de Samson qui d'ailleurs est plus souvent figuré au dos du lion. La dernière

(1) Mme Clémence-P. Duprat, *Enquête sur la peinture murale en France, à l'époque romane*, Paris 1945, p. 22.

(2) Observation communiquée par Mlle Flandrin, l'auteur des copies de Tavant au Musée des monuments historiques de Paris. — Cette reprise est en même temps la preuve d'un nombre restreint de peintres ; on peut en admettre trois. Les mesures prises sur place ne donnent pas un résultat plausible.

(3) l. c., p. 85.

figure est communément qualifié comme un Danseur (1). Mais elle n'est pas plus « dansante » que les autres peintures ; d'autre part les gestes des mains et la raideur relative des plis de sa robe semblent exclure le mouvement accentué de la danse. La figure vise d'un doigt de la main gauche quelque objet, la droite semble avoir tenu deux rubans, dont on voit un reste au-dessous du poing et un autre plus haut. C'est donc plutôt *David lançant la pierre avec sa fronde*. Goliath manque comme sur un chapiteau de la porte gauche de la cathédrale d'Autun où nul doute ne peut exister sur la figure tirant avec une fronde, ou dans les Catacombes de Domitilla (2).

Dans les écoinçons de l'arc d'entrée il y a deux oiseaux. A la droite de l'entrée se trouve un vieillard tenant dans une main un bâton et une palme dans l'autre, la besace au côté. Il serait, selon M. A. Grabar, Saint Christophe (3). Ce Saint était, en effet, à l'entrée des églises, p. ex. à Saint-Sernin de Toulouse. Mais ce n'est pas ici l'entrée de l'église, il n'a pas le nimbe comme tous les saints de la crypte, et surtout il ne porte pas le Christ. C'est peut-être le *Pèlerin*, semblable à un pèlerin dans le Jugement dernier d'Autun. La route de pèlerinage de Marmoutier, de Tours à Poitiers passe à 20 km. de Tavant. On peut encore y voir un pauvre, car ils sont appelés par Saint Odilon *caeli iantores*, analogue en cela au pauvre Lazare figurant très souvent à l'entrée des églises. Les *consuetudines* bénédictines sont pleines de remarques en faveur des pauvres.

***

Immédiatement après cette analyse se pose la question d'ensemble : y a-t-il un thème unique liant ces sujets disparates ?

(1) P. H. Michel, dans *Les fresques de Tavant*, Paris 1944, p. 5 ; Mme Duprat, l. c., p. 25.

(2) Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg 1903, pl. 55. — Il faut encore une fois rejeter l'opinion de M. Webber, qui voit dans le David tuant le lion une illustration de l'Apc. 4, 5 (l. c., p. 84). Le texte parle de la victoire du Lion, du Rejeton David, c'est à dire du Christ, mais dans l'image c'est le lion qui est tué.

(3) P. Deschamps, *Guide du visiteur*, Paris 1945, p. 36.

Les auteurs ont proposé des solutions différentes qu'il faut examiner.

M. Melville Webber cherchant « l'unité de l'idée iconographique » passe à juste titre, sous silence les éléments apocalyptiques découverts par lui-même, et dit que le thème central est *le combat spirituel*. Introduit par le Christ en Majesté, il commence par la faute, la punition et la mort des Protoplastes, il monte par le *climax* de la rédemption et finit par une *coda* brillante avec le Christ en Gloire, entouré par les anges et les guerriers. C'est donc une Psychomachie dépassant les limites de la Psychomachie de Prudence (1). En d'autres termes, au symbolisme (mieux — à l'allégorisme) de Prudence s'ajoute l'allégorisme biblique.

A une *inspiration lointaine de la Psychomachie de Prudence* pense aussi Henri Focillon, sans préciser pourtant son exécution concrète à Tavant (2).

M. Paul Henri Michel accepte la Psychomachie dans le sens plus large comme *la lutte du bien et du mal*. « Ce grand sujet (où se complaît l'art poitevin) suffit à relier entre eux les motifs les plus disparates. Après un prologue — où déjà le thème de la lutte apparaît au moins deux fois (David et le lion, la « Psychomachie ») — le drame commence par la Chute de l'homme. Assujettie au travail, l'humanité devient la proie des calamités et des vices (Sagittaire, Luxure). La Vierge, puis la Déposition de Croix nous font atteindre le fond du désespoir. Cependant le triomphe est proche : voici le suprême combat (Descente aux Limbes) et l'apaisement final (Christ en gloire) (3).

Mme Clémence-Paul Duprat indiquant les premiers résultats de ses recherches, y voit la « symbolique des catacombes qui se perpétue, en grande partie, dans l'iconographie de Tavant. Rien de plus frappant que cette figure d'Orante, à laquelle s'associe, dans un même geste d'invocation vers Dieu le chant sacré du Psalmiste, la prière ascensionnelle du danseur, celle plus intérieure des anges lampadophores,

(1) l. c., p. 88.

(2) Henri Focillon, *Peintures romanes des églises de France*, Paris 1938.

(3) l. c., p. 7.

des porteurs d'étendards et jusqu'à cet effort supra-humain de ces Atlantes, puissantes cariatides du Ciel. D'autres motifs complètent ces allégories de l'assistance divine ». Ce sont les Protoplastes, issus, eux aussi, de la Bible des Catacombes. La Déposition de croix et la Descente aux Limbes sont dues à une main d'inspiration byzantine, la troisième main reproduit le prototype carolingien alémanique, la quatrième et cinquième ont peint la Vierge et la Luxure (1).

Avant de critiquer ces opinions, il faut noter qu'elles contiennent toutes des éléments justes. Mais en général: 1° elles sont partielles, 2° elles font désirer des preuves, 3° quoique ingénieuses, même édifiantes, elles sont le fruit d'une pensée moderne.

Contre la *solution de M. Webber* il convient de noter que l'allégorisme biblique a une trop longue et profonde tradition pour se mêler avec l'allégorisme de Prudence.

L'*influence de la Psychomachie* du poète espagnol du V° s. présente des graves difficultés. Tout d'abord la notion de la psychomachie prudentienne n'est pas à confondre avec le combat spirituel, présenté par Saint Paul et cher aux écrivains spirituels chrétiens. Elle est un poème plein de péripéties, de fantaisie épique. Elle n'a pas influencé trop la pensée morale du Moyen-Age, qui continue la tradition de la recherche systématique de la philosophie antique, d'où d'ailleurs est issu Prudence lui-même. Le grand moraliste carolingien, Alcuin, l'ignore et les pénitentiels suivent leur propre histoire (2).

Dans le domaine de l'art nous connaissons 20 manuscrits de Prudence, qui s'échélonnent du IX° au XIII° siècle, et portent 2-90 miniatures très typiques (3). Les sept vertus et les sept vices (*fides-cultura deorum; pudicitia-libido; patientia-ira; humilitas-superbia; sobrietas-luxuria; avaritia-largitas;*

(1) l. c., p. 20-26.

(2) Cf. Th. Steinbüchel, *Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre,* Bonn 1939; G. Le Bras, *Pénitentiels,* dans *Dict. de la théol. cath.* XII, 1160-79.

(3) Richard Stettiner, *Die illustrierten Prudentiushandschriften,* Berlin 1895; *Tafelband,* Berlin 1905. H. Woodruff, *The illustrated manuscripts of Prudentius,* Cambridge 1930.

*concordia-discordia*) sont personnifiés par les femmes guerrières.

Si nous essayons de rapprocher ces miniatures des peintures de Tavant, le résultat est complètement négatif. Toutes les « Vertus » de Tavant sont d'abord, des chevaliers. Les femmes, qui figurent dans l'esprit antique de Prudence également les Vertus comme les Vices, sont condamnées à personnifier la Tentation à Tavant. Le Vice unique, qui combat ici, est en réalité un Démon. La Luxure n'est pas combattante et elle présente, au surplus, un syncrétisme iconographique complètement inconnu aux manuscrits de Prudence. Nous ne trouvons ici, au contraire, aucune des scènes caractéristiques de ces miniatures. Enfin, si nous tenons compte du fait que quelques-uns des manuscrits datent de l'époque des peintures de Tavant, nous sommes autorisés à exclure l'influence lointaine, l'incompréhension d'un « prototype » d'enlumineur, et à exprimer des réserves critiques contre les prototypes manuscrits en général.

Si nous comparons entre eux les autres « psychomachies » de la peinture romane en France (1), si nous examinons les « psychomachies » des voussures des portails poitevins et saintongiens (2), des chapiteaux auvergnats et bourguignons (3), nous notons une tradition ou des traditions différentes. Il faut tout d'abord bien distinguer le combat des vertus contre les vices et les personnifications des vertus victorieuses. Le combat prudentien est très constant dans la division des vertus et des vices, très uniforme dans l'iconographie et très fidèle à la tradition antique. Sous cette forme il se trouve uniquement dans les manuscrits.

Mais nous avons, semble-t-il, une autre tradition dans les arts figurés. Ce n'est pas seulement, comme on dit, la dernière phase du combat, la victoire de la vertu. C'est toute l'évolution de ce genre qui est étroitement liée à l'évolution

(1) Saint-Gilles, Saint-Jacques-des-Guérets, Vic, Saint-Martin de Laval, Méobec.

(2) Cf. l'excellent article de M. Paul Deschamps, *Le combat des vertus et des vices sur les portails romans de la Saintonge et du Poitou,* dans le *Congrès archéol. de France 1912,* II, p. 309-324.

(3) P. Deschamps, *La sculpture...,* p. 32, 47, pl. LIII.

des idées morales (d'où les différences du système des vertus). C'est son origine, antérieure à la poésie dramatique de Prudence. C'est enfin tout l'esprit symbolique qui se sépare de la symbolique prudentienne: l'idéalisation progressive des vertus et la réduction des vices à la forme du démon, de la bête ou enfin d'un monstre ridicule. La doctrine théologique y travaille, tandis que le poème de Prudence ne change pas.

Pour Tavant, en particulier, c'est le monachisme bénédictin qui a inspiré ces peintures morales. Le rôle de la femme, la rigueur virile, l'austerité et l'ascèse active, exprimées dans les peintures, en sont des preuves. Il suffit de lire des passages de Pierre Damien († 1072) ou le *De victoria Verbi* de Rupert de Deutz († 1135), une théologie morale de l'histoire du monde, pour s'en rendre compte.

La *lutte du bien et du mal,* comme voudrait H. P. Michel, est trop générale pour spécifier le sens particulier de cette lutte à l'époque romane, et trop imprécise dans l'application à Tavant.

La Luxure, l'image du châtiment supraterrestre, peut-elle représenter l'humanité, proie des calamités? Le sens du Sagittaire est problématique, l'interprétation de la Vierge et de la Déposition de Croix semble un peu forcée.

Dans l'*explication de Mme Duprat* il faudrait d'abord bien distinguer les questions d'origine, de tradition et d'influence iconographique d'une part, et les problèmes de l'interprétation et du style d'autre part. Quant au sens même de l'ensemble, n'est-ce pas un peu audacieux de voir la prière personnifiée dans les porteurs d'étendards, et dans les atlantes une prière supra-humaine?

Quel est donc le thème qui relie tous ces sujets? Il faut tout d'abord constater qu'il y a certains groupes iconographiques: une série *biblique* (les scènes de David, du Paradis, de la Passion, le Christ en gloire avec les anges), une série *morale* (les vices, la tentation, le démon), une série *hagiographique* (Saint Pierre, la Vierge, les Saintes) et deux représentations *cosmiques* (les Atlantes et peut-être le Sagittaire).

Si nous cherchons les *analogies* pour cet *ensemble,* nous ne trouvons rien de complètement identique. Mais ce qui importe c'est, que nous trouvions ces éléments surtout sur les chapiteaux romans, et dans les psautiers. Ici n'existe aucun

lien intime entre les thèmes (1). Mais ils se trouvent également sur les façades des églises du Sud-Ouest où leur sens est plus serré : c'est une tendance universaliste, c'est le commencement de la synthèse future qui réunit les thèmes des secteurs principaux de la vie spirituelle romane.

D'après cela, il faut répondre que nous avons à Tavant *un inventaire de la pensée universaliste romane, des échantillons iconographiques tirés du domaine biblique, moral, hagiographique et cosmologique qui constituent la conception du monde de l'époque. En ce cas il n'existe pas un thème unique, précis, complet, reliant ces sujets.*

Après cela la question se pose différemment. Est-ce qu'il y a des motifs qui sauraient expliquer le *choix et l'ordonnance spécifique* pour l'ensemble de Tavant? Pourquoi a-t-on préféré ces sujets à d'autres?

Pour répondre à la question ainsi formulée, il faut s'en tenir aux données archéologiques. Le fait capital est que les peintures se trouvent dans la *crypte*. Or, la crypte a servi au *culte des reliques* ou à la *sépulture* de personnages illustres. Il faut donc examiner les deux possibilités.

On connait l'influence du *culte des reliques* sur le plan des églises. N'a-t-il pas influencé le décor? Les cryptes, destinées au culte des reliques portent, pour la plupart, des scènes de la vie des saints ou des légendes (Saint-Savin, Berzé-la-Ville, etc.). La crypte de Tavant est absolument en dehors de cette série.

Mais les reliques présentent, outre ces éléments *biographiques* un autre intérêt. C'est *la liturgie* qui constitue un ensemble des idées qui exercent une influence extraordinaire sur les esprits de l'époque. C'est tout d'abord la *fête* du Saint, très souvent avec la vigile et l'octave. C'est ensuite la *dédicace* de l'église ou consécration de l'autel. C'est enfin *l'office* de l'anniversaire de la dédicace, de la translation ou de la déposition.

A Tavant nous avons un crucifiement de Saint Pierre et probablement de Saint André; le patron de l'église est Saint Nicolas, auquel on ne trouve aucune allusion dans la crypte. L'étude de l'*office* des deux Apôtres ne nous donne pas d'appui suffisant. Passons donc à la dédicace.

(1) Cf. Leroquais, *Les psautiers manuscripts...*, Mâcon 1940-41.

*Les dédicaces* des églises sont en France, au XI[e] et XII[e] s. un phénomène très fréquent plein d'éclat et de solennité. Marmoutier à son tour a developpé en ce moment une activité architectonique étonnante. L'analyse des *rites* de la dédicace (1) nous autorise à exclure l'hypothèse d'une illustration des fonctions. C'est plutôt la *partie eucologique* et le *psautier* qui nous donne une certaine probabilité d'une formation de la mentalité de l'époque. Nous avons, en effet, cet ensemble d'idées. L'édifice, qui sera le lieu de la présence spéciale de Dieu et de la déposition des reliques vénérées, doit être tout d'abord, libéré de l'action du démon. Les exorcismes parlent de la faute des protoplastes, de la mort et de la victoire du Christ. Les éléments du monde matériel (l'eau, le sel, le vin, les cendres), évoquent par leur nature cosmique la puissance créatrice et salvatrice de la main de Dieu. Ensuite le rite exprime la sépulture des reliques. L'antienne invite les Saints à prendre leurs sièges; un cortège solennel se développe, invitant les Anges par une autre antienne à la joie. La déposition des reliques est accompagnée d'un souvenir de la déposition du saint corps du Christ, et jusqu'au XI[e] siècle on mettait réel-

(1) A cause du manque des documents nécessaires du diocèse de Tours, il a fallu entreprendre une enquête épineuse, d'abord sur la *tradition* de la dédicace. Elle se reconstitue au moyen du *Sacramentaire gélasien* (PL 74, 1138-1141), du « *Sacramentaire gallican* » (PL 72, 531-535), du *Sacramentaire de Gellone* (éd. Martène, *De antiq. eccl. rit.*, Antverpiis 1736, I, 2, 13, *ordo* I, col. 681-687), *ordo Egberti* (éd. Martène I. 2. 13, *ordo* 2, col. 687-695), *ordo XLI* d'Andrieu (*Les Ordines romani du haut Moyen-Age*, I, Louvain 1931 — le texte dans PL 138, 1015-1018). Ces documents datent du VIII[e]-X[e] s.

*Pour le XI[e] et XII[e] s.* ont servi les représentants des différentes familles des deux pontificaux de la France centrale, un de *Chartres* (Paris, bibl. nat., ms. lat. 945, fol. 45-68), l'autre *de Sens* (Paris, bibl. nat. ms. lat. 934, I, 10-31); un curieux pontifical de *Cahors* (Paris, bibl. nat., ms. 1217, f. 1-20); le pontifical de *Reims* (bibl. municip., ms. 341, f. 101-146), et le pontifical d'*Avranches* (Paris, bibl. nat., ms. lat. 14832, f. 93-115) de la famille anglo-normande; le pontifical de Trèves, à l'usage de Cambrai (Paris, bibl. nat., ms. lat. 13313, f. 140-167) et un autre de la même provenance, adapté à l'usage de Saint-Germain-des-Prés de Paris (bibl. nat., ms. lat. 13315 fol. 53-91) de la famille germanique; enfin le texte romain reconstruit dans Andrieu, *Le pontifical romain au Moyen-Age. I. Pontifical romain du XII[e] s.*, Città del Vaticano 1938, p. 176-195.

lement avec les reliques dans le *sepulcrum* une *particella* eucharistique (1).

L'église devient « la forteresse de Dieu », d'où Dieu protège ses fidèles dans leurs difficultés et combats, comme il protégeait jadis David contre le lion, contre Saül et Goliath. C'est surtout le psautier qui exprime dans le rite et dans l'office de la dédicace cette pensée.

Pour comprendre le sens de cette cérémonie rien de plus instructif que *les commentaires* ou *les sermons* contemporains à ce propos (2). Ils se résument par une phrase classique de S. Pierre Damien : « *Quae scilicet omnia idcirco in dedicatione ecclesiae visibiliter admiscentur, ut nos eorum mysticum intellectum in mente nostra recondere doceamur. Et quia nos utique sumus ecclesia, per visibiles species atque corporeas mystice designantur quae spiritualium virtutum nobis inesse debeant sacramenta* ». Les fidèles sont, en effet, le temple de Dieu, ils doivent continuer la lutte contre le démon. Dieu et les Saints les aideront à l'emporter sur le mal. Les vices les plus combattus dans ces sermons sont la luxure et l'avarice.

C'est peut-être l'ensemble de ces idées qui a inspiré d'une façon très large les peintres de Tavant au moment où il a fallu décorer la crypte abritant les reliques.

Examinons maintenant la deuxième hypothèse : *la crypte funéraire.*

La piété envers les défunts est une caractéristique de la spiritualité bénédictine. On connaît les prescriptions de la règle de S. Benoît, comme les légendes de Saint Grégoire. On sait que par l'initiative des moines de Cluny fut instituée

(1) Dans les rites secondaires, dans la bénédictions de la Croix et des linges, nous avons d'autres allusions à la Déposition. Est-ce que c'était la présence de la croix sur l'autel qui a empêché de peindre la Crucifixion sur les murs ?

(2) Nous avons une tradition très fidèle des commentaires, fondée par Remy d'Auxerre († 891) *Tractatus de Dedicatione ecclesiae* (PL 131, 845-866), reprise par Yves de Chartres († 1115), *Sermo IV De sacramentis dedicationis* (PL 162, 527-535) ; c'est à ce specialiste dans la matière que fait des emprunts l'ex-bénédictin Nicolas secrétaire instable de S. Bernard (PL 144, 897-900 faussement parmi les œuvres de S. Pierre Damien). S. Pierre Damien nous donne un sermon typique de la Dédicace (PL 144, 908-912). Une application semblable pour les moines en fait S. Bernard (PL 183, 517-536).

la fête des défunts; Dom Martène revendique ce mérite pour Marmoutier (1). Mais nous avons un témoignage pour Tavant même: Urric, procureur de Tavant, a commis des injustices envers les âmes des morts; après deux monitions inutiles, il fut maltraité par deux frères défunts d'une telle façon, qu'il resta malade jusqu'à sa mort (2).

La *cura defunctorum* comprend *absolutio, commendatio animae,* l'office, les messes, la sépulture et les suffrages. La *commendatio animae* a une iconographie ancienne (3); il convient de noter que aussi l'ensemble des autres rites funéraires était riche en idées pour influencer les esprits.

Les origines de *l'office des défunts* sont obscures; il se forma probablement au VIII[e] s. (4). Mais pour le XI[e] et XII[e] s. nous sommes assez informés (5). Dans ces textes nous trouvons beaucoup de points de contact avec l'iconographie de Tavant.

L'ancienne oraison « Libera », une sorte de litanies, dans l'*ordo commendationis animae* dit: « *Libera, Domine, animam, servi tui, sicut liberasti David de manu regis Saul et de*

(1) D'après Glaber Rodulph, *Histor.* V, 1, les moines de Marmoutier célébraient la messe avec une telle piété, que le diable perdait chaque jour quelques âmes. Ce fut, pour S. Odilon le motif d'introduire a Cluny, la fête des défunts, qui s'est répandue bientôt dans toute la chrétienté. *Statutum Odilonis* (PL 142, 1037-1038), *Consuetudines cluniacenses,* S. Pierre Damien et Jotsald attribuent cette prière fervente aux moines de Cluny.

(2) B. Bartholomaeus, *De rebus gestis in Maiori Monasterio* (PL 149, 411-412). Barthélemy était abbé de Marmoutier en 1064-1085. (*Acta sanct. ord. s. Ben.* VI, 2, 384). Notons que Thibault de l'Ile-Bouchard, *ultimi iudicii diem fortiter expavescens*, avait fait la fondation du prieuré de Tavant, que son petit-fils Bouchard demanda d'être enterré à Tavant, comme plus tard l'abbé Pierre de Gascogne († 1117) et Bouchard V († 1184).

(3) Cf. DACL 4, 427-455; L. Gougaud, *Une oraison protéiforme de l'ordo commendationis animae*, dans *Rev. bénéd.* 47 (1935), p. 8-11.

(4) Cf. J. Leclercq, *Un ancien recueil de leçons pour les vigiles des défunts,* dans *Rev. bénéd.* 54 (1942), 16-41; Morin, *Le règlement ecclésiastique de Berne*, dans *Rev. bénéd.* 51 (1939), 37-52.

(5) Psautier à l'usage de Cormery (Tours, bibl. municip., ms. 89 f. 9 ss.); Pontifical de Chartres (Paris, bibl. nat., ms. lat. 945, fol. 73); *Ordo qualiter agendum sit quando quis ingreditur in viam universae carnis,* dans Martène, *De ant. eccl.*, rit. III, 12, col. 1082-1083; *Commendatio animae*, dans *Diurnale d'Amiens* (Paris, bibl. nat., ms. lat. 13221, f. 94 ss.); *officium in die sepulturae defuncti* dans « missel de Poitiers » (bibl. municip., ms. 70, f. 181-187); *officium omnium mortuorum* dans ms. 134 de la bibl. municip. de Douai.

*manu Goliae* ». La libération « de ore leonis » est aussi fréquente dans les rites funéraires. A plusieurs reprises on a chanté l'antienne : « *Subvenite sancti Dei, occurrite angeli Domini suscipientes animam eius, offerentes eam in conspectu altissimi. Chorus angelorum suscipiat eum...* » (Diurnale d'Amiens). On a prié le Christ : « *Libera me, Domine, de viis inferni, qui portas aereas confregisti, visitasti infernum et dedisti eis lumen...* » (texte dans Martène l. c.). On a demandé à chaque fois l'intercession de la Vierge.

L'esprit de ces prières est bien exprimé dans deux belles oraisons. La première est la bénédiction du tombeau dans le « Missel de Poitiers » : « *Deus qui fundasti terram et formasti celos, qui omnia sideribus statuta fixisti, benedic* » etc. La bénédiction du cimitière (ms. de Chartres) est pleine de préoccupations morales : « *Deum inultorem criminum, Deum sordium mundatorem, Deum qui concretum peccatis originalibus mundum adventus sui nitore purgavit, fratres carissimi supplices deprecemur, ut contra diaboli furentis insidias fortis nobis propugnator assistat... Extinguatur antiqui serpentis machinamentum; et invidia et cum omnibus fraudibus suis diaboli turma propellatur...* ». Comme on voit, la pensée de la fin de la vie humaine résumait toute l'économie de la pensée divine : la création du monde et de l'homme, son assistance admirable, la rédemption du Christ. Dans l'idée vivante de la « communio sanctorum » on a imaginé le cortège des anges, accueillant les défunts parmi les saints, dans la béatitude du bienheureux mendiant Lazare. On a invoqué la protection des saints dans cette lutte dernière, tout en pensant à la lutte de l'église militante.

Cette série d'idées est aussi capable de nous donner une explication des sentiments, qui ont formé les peintres de Tavant, s'il s'agit de la crypte funéraire. Notons encore, que la crypte pouvait bien servir aux deux buts ; on peut imaginer, d'après les analogies, un tombeau à l'entrée de la crypte, où un personnage distingué a choisi la place de son repos éternel, pour être près des sépulcres des saintes reliques.

En conclusion, il semble, que c'est *la liturgie commémorative ou funéraire, qui a guidé le choix des thèmes iconographiques pour la crypte de Tavant.* Elle donnait justement une inspiration, pas une détermination, pas un programme précis,

envisagé pour une illustration systématique. La liturgie, en effet, se servant du psautier et du symbolisme biblique, pleine de dramatisation et de vie sacrée, entendue à cette époque presque exclusivement au sens moral, c'est le cadre, où ces thèmes disparates sont intelligibles. Les données historiques et archéologiques rendent cette hypothèse encore plus probable.

***

Pour la datation on est parti de l'incendie du prieuré en 1069 ou 1070 (1). Mais à tort, parce que les fresques se trouvent dans l'église paroissiale de St. Nicolas et non dans l'église du prieuré, dédiée à Notre Dame. Le premier document de cette église ne date que du 1223, lorsque « *Gaufredus, tunc temporis prior beate Marie de Tauento... concessit.... Iohanni, personae beati Nicholai de Tauento, domum* »... (2). L'église était donc administrée par le clergé séculier, mais la patronne était l'abbaye de Marmoutier.

Après l'incendie de l'an 1069-70, qui a ravagé tout le bourg, l'abbé Barthélemy envoyait à Tavant deux moines, « *ad reparationem ecclesiae et officinarum et aliarum rerum procurationem, qui aliquandiu magnas angustias ibi pertulerunt* » (3). Leur travail était probablement terminé vers 1090, puisque nous y trouvons à cette date le prieur Adelelme (4).

C'est donc après cette année qu'on peut supposer la construction de l'église paroissiale. Mais le style de l'architecture, celui des chapiteaux et des autres détails ont amené un spécialiste de l'architecture tourangelle, l'abbé G. Plat, à la date 1125 environ (5). Les difficultés avec la reconstruction du prieuré, les nombreuses entreprises de l'abbaye de Marmoutier d'autre part et la population restreinte du bourg ren-

(1) Archiv. départ. Indre et Loire, H 335; cf. MARTÈNE, *Preuves,* f. 295, et *Marmoutier,* I, 420; MABILLON, *Annales,* V, 57, p. 22.

(2) H 333.

(3) H 335.

(4) CARRÉ J. X. DE BOUSSEROLLE, *Dictionnaire géographique, historique et biographique d'Indre et Loire,* Tours 1884, t. VI, p. 115.

(5) G. PLAT, *L'art de bâtir en France des Romains à l'an 1100,* Paris 1939, p. 70.

dent la date du deuxième quart du XII[e] s. probable. L'église et la crypte furent peintes par le même atelier, la crypte probablement après l'église.

Résumons encore les données formelles et iconographiques. Le mouvement passionnée, la légèreté de l'esquisse (la Vierge, le Sagittaire), les raccourcis optiques, la composition raffinée, le jeu des courbes et des couleurs sont des signes de l'époque avancée. De même les parties modernes des costumes, et d'autre part, les archaïsmes voulus (l'écu rond à la partie haute, le bliaud long, etc.).

Le changement dans l'iconographie de la Déposition et de la Descente accusent une liberté résolue. Le culte de la Vierge n'est pas encore arrivé à tout son éclat. Tout l'ensemble, formé de groupes, où chaque peinture revendique un sens autonome, nous place entre l'ordonnance paratactique romane et l'ordonnance syntactique gothique. C'est l'époque de la recherche, qui se sert de la tradition, librement et délibérément, mais qui annonce en même temps l'époque nouvelle.

En considérant tous ces éléments historiques, archéologiques, formels et iconographiques, c'est *le milieu du XII[e] s.* qui pourrait répondre à ces conditions.

Prague.

Josef Zvěřina.

# ERRATA

p. 12 lin. 13: loco *ist* lege *its*

p. 29 lin. 22: loco ἁγίου lege ἅγιον

p. 29 lin. 23: loco ἁγίον lege ἁγίου

p. 34 lin. 4: loco προκασχόντος lege κατασχόντος

p. 100 lin. 3: loco *prole* lege *proie*

p. 248 lin. 20: loco fig. 56 lege fig. 4

ad p. 266 fig. 1ª et 2ª: loco *Laultray* et *Langfray* lege *Lauffray*

p. 298 lin. 26: loco *Sévérin* lege *Sévérien*

p. 311 lin. 15: loco παντοκράτωρ lege αὐτοκράτωρ

OMNIA IURA RESERVANTUR

*Copyright by* Pont. Inst. Orient. Romae

Imprimi potest: Romae, 23 Febr. 1948. E. Herman S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urb.* - 25 Febr. 1948 - A. Traglia, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

# INDEX VOLUMINIS XIII-1947

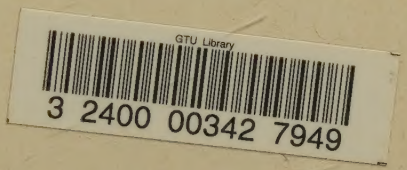
## MISCELLANEA GUILLAUME DE JERPHANION


| | PAG. |
|---|---|
| *Bibliographie du P. G. de Jerphanion* | 6-17 |
| René Aigrain, *Sur quelques inscriptions d'églises de l'époque byzantine.* | 18-27 |
| Albert M. Ammann S. I., *Ein mittelalterlicher Schachtel-Deckel* | 28-32 |
| Milton V. Anastos, Ὑπόγειος, *a Byzantine term for perigee, and some Byzantine views of the date of perigee and apogee* | 385-403 |
| Norman H. Baynes, *The "Pratum Spirituale"* | 404-414 |
| Louis Bréhier, *L'ἐκβόησις dans le droit populaire à Byzance* | 33-35 |
| Bernard Bruyère, *Une antique cité artisanale égyptienne, de l'âge des Pharaons à l'époque chrétienne : Deir el Médineh* | 415-424 |
| Joseph Calmette, *L'âge de Louis VI* | 36-39 |
| Pierre Th. Camelot O. P., « *Symbole de Nicée* » *ou* « *Foi de Nicée* » *?* | 425-433 |
| Eugène Cavaignac, *Les Sacaraukes.* | 434-450 |
| Carlo Cecchelli, *L'anello byzantino del Museo di Palermo* | 40-57 |
| † Jean-Baptiste Chabot, *Note sur la polyglotte de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan* | 451-453 |
| Peter Charanis, *On the Asiatic Frontiers of the Empire of Nicaea.* | 58-62 |
| Christian Courtois, *Une sainte suspecte: Ste Olive de Palerme ou de Tunis* | 63-68 |
| Léon Cristiani, *Essai sur les origines du costume ecclésiastique* | 69-80 |
| † Franz Cumont, *La Louve romaine sur les monuments funéraires.* | 81-85 |
| † Maurice David, *Gotland, l'île aux cent églises* | 93-118 |
| Claude Dalbanne, *Bas-relief représentant l'ange de l'Annonciation.* | 86-92 |
| Paul Deschamps, *Combats de cavalerie et épisodes des Croisades dans les peintures murales du XII^e^ et du XIII^e^ siècle* | 454-474 |
| Alvaro d'Ors Pérez-Peix, *La actitud legislativa del Emperador Justiniano* | 119-142 |
| René Dussaud, *Réflexions sur l'art byzantin* | 143-148 |
| Antonio Ferrua S. I., *Gli angeli di Tera* | 149-167 |
| Augustin Fliche, *Le problème oriental au second concile œcuménique de Lyon (1274)* | 475-485 |
| Joseph Gill S. J., *The Printed Editions of the Practica of the Council of Florence* | 486-494 |
| Paul Goubert S. J., *Religion et superstitions dans l'armée byzantine à la fin du VI^e^ siècle* | 495-500 |

PAG.

André Grabar, *Saint-Front de Périgueux et le chevet-martyrium* . 501-508
Henri Grégoire, *Pour l'histoire des églises pauliciennes.* Καινοχώριον du Pont, Episparis en Φανάροια . . . . . 509-514
Venance Grumel A. A., *Isopséphies de ϛ P Λ* . . . . . 515-521
Rodolphe Guilland, *Etudes sur l'histoire administrative de l'empire byzantin: Le Césarat* . . . . . 168-194
Irénée Hausherr S. I., « *Opus Dei* » . . . . . 195-218
Emilio Herman S. I., *Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa byzantina* . . . . . 522-550
Martin J. Higgins, *Chronology of Theophyl. Sim. 8.1 1-8* . . 219-232
Georg Hofmann S. I., *Unbekannte oder wenig beachtete christliche griechische Inschriften des Mittelalters* . . . . . 233-238
Vitalien Laurent A. A., *Un paradoxe théologique: La forme de la consécration épiscopale selon le Métropolite d'Ancyre Macaire* 551-561
Paul Lemerle, *Un acte du despote Andronic Paléologue* (?) *pour le couvent de Saint-Pantéleimon* . . . . . 562-571
Georges Marçais, *Remarques sur la position des entrées latérales dans les Mosquées d'Orient et d'Occident* . . . . . 572-587
Henri I. Marrou, *La patrie de Jean Cassien* . . . . . 588-596
Silvio Giuseppe Mercati, *Sull'epitafio di Atanasio Masgidas nel monastero del Prodromo presso Serres* . . . . . 239-244
Gabriel Millet, *Sainte-Sophie avant Justinien* . . . . . 597-612
Ugo Monneret de Villard, *Mosè, vescovo di Adulis* . . . . 613-623
René Mouterde S. J., *Nouvelles images de stylites* . . . . 245-250
Gustave Neyron S. J., *Charlemagne, les Papes et l'Orient* . . 251-263
Roberto Paribeni, *Iscrizione di Licia* . . . . . 264-265
Erik Peterson, *Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae* . . . . . 624-635
Charles Picard, *Sur l'Orphée de la Fontaine monumentale de Byblos* . . . . . 266-281
Josep Puig i Cadafalch, *De la pintura romana a la romànica catalana.* Esbós de la introducció al seu estudi . . . . 636-647
Alphonse Raes S. J., *Les Rites de la Pénitence chez les Arméniens.* 648-655
Sévérien Salaville A. A., *Messe et Communion d'après les Typika monastiques byzantins du X^e^ au XIV^e^ siècle* . . . . . 282-298
Frédéric Tailliez S. J., Βασιλικὴ ὁδός. *Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littérale* . . . . . 299-354
Antonio Tovar, *Observationes aliquot in Platonis Philebum* . . 656-668
Alexandre Vasiliev, *L'entrée triomphale de l'empereur Justinien II à Thessalonique en 688* . . . . . 355-368
W. Fritz Vollbach, « *Tabula cum imaginibus apostolorum Petri et Pauli* ». . . . . 369-375
Thomas Whittemore, *An Unpublished Byzantine Seal* . . . 376-383
Jacques Zeiller, *Sur l'ancien évêché de Sirmium* . . . . 669-674
Josef Zvěrina, *Les peintures de la crypte de Tavant* . . . 675-693
**Errata.** . . . . . 694

v.13
1947

31613

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709